سلسلة 1
الدفاتر القومية

الليبرالية في الفكر العربي

حسين معلوم



منشورات
المجلس القومي للثقافة
العربية

سلسلة 1
الدفاتر القومية

الليبرالية في الفكر العربي

حسين معلوم



منشورات
المجلس القومي للثقافة
العربية

الطبعة الأولى
1992م

4 مكرر. شارع فرنسا ـ أكدال
الرباط ـ المملكة المغربية
هاتف: 77052. 77059. 77065. 78631
فاكس: 741.39 ـ تلكس: 326.56

قراءات في نقد الفكر الوحدوي

1

الليبرالية: في الفكر العربي

حسن يوسف الحوينى

• **مدخل**

لعل من أهم الأسئلة التي تواجه امتنا العربية، بل جميع شعوب العالم الثالث، ذلك السؤال الذي يطرح اشكالية مشروع المستقبل. أو بكلمة أخرى، السؤال القائل: ما هي الأسس التي ينبغي أن يقوم عليها نظام المستقبل لهذا الشعب أو ذاك من الشعوب المستضعفة؟

ان الاجابة على هذا السؤال تمس عدداً من الموضوعات والخطوط العريضة التي تدخل في صلب قضية ما يسمى «بالمنهج». لأن تناول تلك الأسس يكشف عن «المنهج» الذي يحمله المرء في فهم تراثه وتاريخه وواقعه وعلاقة ذلك كله بتاريخ العالم والواقع العالمي المعاصر، بل انه يكشف عن عدد من المقولات التي يحملها حول الكون والانسان والحياة وحول المفاهيم الدينية والفلسفية والاقتصادية والأخلاقية.

ولهذا يقود كل اختلاف في هذه المقولات الى اختلاف في معالجة الواقع الراهن وفي رسم صورة مجتمع المستقبل، أو في وضع «برنامج» المستقبل وفق المصطلح الحديث. الأمر الذي يفتح باباً جديداً للتعمق في المسائل الخلافية ونقاشها حول نوع النظام المطلوب اقامته، أو نوع التغيير المنشود احداثه، وذلك حين تناقش المقولات والأسس التي شكلت أساساً في الوصول الى اختيار هذا النظام لا ذاك، لأن صورة مجتمع المستقبل أو «برنامج» المستقبل جاءا محصلة أو نتيجة، مما جعل البحث في الأسباب أو في الحيثيات أو في الأسس يساعد على الاقتراب من فهم أعمق للمسائل الخلافية حول الأهداف. ولهذا يمكن أن يسأل كل من يطرح مشروعاً للتغيير عن الأسباب التي قادته

الى استنتاج هذا المشروع لا ذاك. ان محور السؤال هنا يسلم بضرورة احداث التغيير، ولهذا يدور استكشاف الاتجاه الذي يراد للتغيير أن يسلكه، أو الغاية التي يراد للاتجاه المحدد أن يصل الى تحقيقها.

لو بحثنا، على سبيل المثال، في مكونات فكر ماركس ومقولاته التي قادته الى استنتاج ما أسماه «الاشتراكية العلمية» لرأيناها ترتكز ليس فقط على عدد من المقولات التي يحملها حول الكون والانسان والتاريخ، ولكن سنراها ترتكز أيضاً، وبصورة خاصة، على مقولاته التي جاءت نتيجة تحليله للنمط الرأسمالي الأوروبي في الانتاج، وما سينشأ في داخله من تناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج (الملكية الرأسمالية)، كما انه أفاد في صياغة موضوعة ديكتاتورية البروليتاريا من عدد من تجارب الانتفاضات التي حدثت في زمانه خصوصاً «كوميونة» باريس (1871).

يلاحظ الأمر نفسه عندما تراجع الحيثيات التي توصل اليها سان سيمون، أو فورييه، أو الفابيون، أو الاشتراكيون الديمقراطيون من طرح مشاريع المستقبل، أو الصورة التي أراد كل اتجاه أن يرسمها لمستقبل بلاده أو العالم. أي سوف يلاحظ أن هنالك حيثيات استندت الى نمط اجتماعي محدد، أو الى تجارب تاريخية محددة، أو الى مقولات فلسفية وايديولوجية معينة[1].

واذا كان لا شك في انه من ضمن الانتقادات الصائبة التي توجه الى التيارات الدينية «السلفية» هي وقوعها أسيرة «النزعة التقليدية الماضوية» بمعنى وقوعها أسيرة لذهنية تحبذ منهج «النقل» بديلاً عن «العقل»، و«الاتباع» بدلاً من «الابداع»، فهذه التيارات تتصور مستقبل الأمة على ضوء الماضي البعيد، أي بالعودة الى العهد الذهبي الذي شهدته الأمة، العودة الى العهد الخلافي الراشدي... ورغم أن العودة الى التاريخ والى الماضي ليست منكورة في ذاتها وليست شراً دائماً، الا أن ما يميز تلك «العودة» انها عودة «سلبية». فهي من جهة، لا ترى المستقبل الا تكراراً لذلك الماضي البعيد دون اضافات حاسمة الى هذا الماضي، ودون تقدير حقيقي للظروف التاريخية التي هيأت للواقعة التاريخية ـ الماضي الذهبي ـ امكانيات الحدوث والنمو... وهي «سلبية» لأنها أيضاً، لا تتفحص الواقع المعاش، تحلل عناصره الاولية وتحيط بالظروف التي تتحكم وتشل من فعاليته وتمنعه من الانطلاق... وهي «سلبية» أخيراً، لأن المستقبل الذي ترسمه ليس في حقيقته سوى تصور رومانطيقي مثالي غير قابل للتحقيق الا في ضوء ما هو ممكن واقعياً، أي بالقدر الذي تتيحه ظروف الواقع وتحدياته. انه مستقبل مشدود الى الوراء البعيد أكثر مما هو مشدود الى الواقع الاجتماعي المعاش لحظياً.

---

1 ـ منير شفيق، «الاسلام في معركة الحضارة»، (بيروت: دار الكلمة للنشر، الطبعة الأولى، 1982)، ص 38.

اذا كان ذلك كذلك، فان تلك «النزعة التقليدية الماضوية» ليست مقصورة على تيار السلف الديني وحده، اذ أن هذه النزعة تتعدى هذا التيار الى تيارات فكرية أخرى تدعي لنفسها منطق «الحداثة» وتحتكر قيم «المعاصرة».

ولكن... أي «تقليد» وأية «ماضوية» تلك التي نتحدث عنها؟

ان «التقليد الذي نقصده لدى تيارات «التحديث»، تمثل في نقل المناهج الفكرية الأوروبية والاستعارة الصريحة للايديولوجية الغربية وما أفرزته من قيم اجتماعية وثقافية. والمشكلة لا تبدأ من مسألة النقل أو الاستعارة ذاتها، وانما تبدأ من كون هذا النقل، أو تلك الاستعارة، قد تم في غالب الأحيان دون تمحيص أو تدقيق كافيين. ففي ظل الخمول الفكري وغياب النظرة النقدية، تسربت الى الذهنية العربية مناهج عديدة وايديولوجيات شتى تحاول أن تزكي نفسها في الأوساط النخبوية والجماهيرية، وبالتالي رأينا كيف لاقت بعض المفاهيم والشعارات (كالعلمانية... والديمقراطية... والبرلمانية التمثيلية... والطبقة والصراع الطبقي... الخ) وهي الشعارات المتداولة في السوق الفكرية، والتي أصبحت من فرط تداولها تعني أشياء كثيرة ولا تعني شيئاً محدداً في الوقت نفسه.

وفي موقف الانبهار أمام أوروبا وحضارتها، وازاء شعور دفين بالدونية وعميق تجاهها، وفي ظل الاحساس بالعجز والانحطاط أمام الثقافة الأوروبية المهيمنة، راح الرواد الأوائل «للتحديث» ينقلون المناهج الأوروبية، فعرفت التيارات الفكرية في الوطن العربي بحسب المنهج الذي تسّمت به وانتسبت اليه... فعرفنا، من ضمن ما عرفناه، التيار الليبرالي والتيار الماركسي، فضلاً عن العديد من المدارس الفكرية والثقافية التي دخلت الواقع العربي كالوضعية المنطقية والوجودية والحيوية... الخ، وبحسب التصنيفات التي تم الاصطلاح عليها في الغرب.

ولم يسلم تيار القومية العربية، وخصوصاً في بداياته، من هذه الأزمة. فراح هو الآخر يفتش في النظريات القومية الأوروبية عما يشبع به فضوله الفكري والثقافي، ويتصور من خلالها خصائص الأمة العربية ومقوماتها. فهي تارة في اللغة، وتارة أخرى في الحياة النفسية المشتركة، وتارة ثالثة في الأرض المشترك، وهكذا الى ما شاء الله له أن يكتشف من نظريات الغرب.

كان «التقليد» و «النقل» هو السمة الأولى التي ميزت هذه التيارات. لكن، وبالاضافة الى هذا، كانت السمة الثانية (الماضوية) موجودة، وتفعل فعلها... لكنها «ماضوية أوروباوية». لم يعد مستقبل الأمة العربية يمكن النظر اليه الا في ضوء ماضي أوروبا والتطور التاريخي لها. لم يعد أمام أمتنا الا أن تخوض، وبشكل تخطيطي، غمار التطورات الذهنية والاجتماعية التي مرت بها أوروبا دون تقدير للطابع التاريخي للتجربة الأوروبية ولظروفها الخاصة التي تمنعها من التكرار. فكانوا «تحديثيين» و«معاصرين» من

حيث الشكل، و«تقليديين» و«ماضويين» من حيث المحتوى والمضمون والذهنية، وبدت أفكارهم وايديولوجياتهم غريبة في كثير من الأحيان عن خصائص الأمة التاريخية وظروفها الاجتماعية.

على أية حال، سنحاول هنا الاقتراب من التيار الليبرالي، وهو التيار الذي حاز مفكروه وقادته السياسيون قدراً لا يستهان به من الشهرة والذيوع في أوساط الجماهير، آملين أن نقترب في دراسات قادمة من اشكالية التيارات الأخرى التي لم تتناولها هذه الدراسة، وبشكل خاص التيار الماركسي والتيار القومي.

● **الليبرالية**

(المذهب الحر أو التحررية... Le Libéralisme)

الليبرالية فلسفة ومنهج ومذاهب عدة[2]. فيها نلتقي بتلك العلاقة التي نصادفها كثيراً فيما يدور من حديث حول نظرية تغيير الواقع العربي. تلك العلاقة التي نعني بها «الرابطة» بين الفلسفة كفهم معين للوجود بما فيه الواقع العربي، والمنهج كمعرفة لقوانين تغيير ذلك الواقع، والنظرية كتحديد لمنطلق التغيير وغايته وأسلوبه. تلك الرابطة التي يعنيها المتحدثون عادة عندما يتكلمون عن ضرورة أن تكون للثورة العربية نظرية «متكاملة».

فهل هي كذلك؟

لكي نجيب على هذا التساؤل، ينبغي أن نعرف شيئاً عن نشأة الليبرالية وتطورها، وما هو الأساس العلمي (المنهج) الذي اعتمدت عليه في ذلك التطور. وذلك بالقدر الذي يكفي لمعرفة عم يدور الحديث. ولنرى ان كانت الممارسة الليبرالية ذاتها تمدنا بعناصر الجواب على ما نريد.

الليبرالية هي وليدة الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، والتي كانت مقدمة للثورة الصناعية في أوروبا. وقد كان لتلك الثورة (العلمية) أثر كبير على النظرة تجاه الطبيعة على ضوء ما وفرته من معرفة علمية وفيرة عنها، واستطاعت من خلال ذلك التقدم العلمي والصناعي، ان تدرك امكانية السيطرة على الطبيعة عن طريق معرفة القوانين «الطبيعية» التي تحكمها وتحدد مسارها وتغيرها.

---

2 ـ لعل من أفضل المراجع لدراسة «الليبرالية» من حيث كونها فلسفة ونظاماً متكاملاً، هو كتاب «أزمة الانسان الحديث»، تأليف: لتشارلز فونكل، ترجمة: د. نقولا زيادة. وحتى الآن لم يستقر مصطلح عربي مجمع عليه للدلالة على معنى «الليبرالية». وقد درجت العادة على ترجمتها بـ«التحررية». راجع:
د. محمد جابر الانصاري، «تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي» (1930–1970)، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، الكتاب رقم (35)، نوفمبر (تشرين ثاني) 1980، ص 81.
كما أن هناك بعض الكتاب الذين يفضلون استخدامها بمعنى «التلقائية». راجع:
د. عصمت سيف الدولة، «نظرية الثورة العربية»، (بيروت: دار المسيرة، الطبعة الأولى، 1979)، الجزء الثالث، ص 24.

وعندما بدأ القرن التاسع عشر، كانت أوروبا ـ الغربية على وجه خاص ـ قد تحررت من النظام الاقطاعي، وبدأت تتذوق رخاء الثورة الصناعية. ومع الثورة الصناعية الحاجة الملحة الى المواد الخام والأسواق وحرية انتقال البضائع ورؤوس الأموال. كان أي قيد على نشاط الفرد أو ارادته، وأية عرقلة للتجارة الداخلية أو الخارجية، وقوفاً في سبيل ثورة التصنيع. ولقد كانت أوروبا في حاجة ملحة الى الحرية الفردية أكثر من أي شيء آخر في تلك المرحلة (مرحلة صعود الطبقة الوسطى). كانت في حاجة الى حرية الامتلاك والربح بعيداً عن أي تدخل من أية سلطة. وحبذا لو لم تكن هناك سلطة من أي نوع، كنسي أو ملكي أو اقطاعي[3]. واذا كان لا بد من سلطة، فلتكن في أضيق الحدود، أو فلتكن وظيفتها ـ على وجه الدقة ـ المحافظة على الحرية الفردية. أي تكون «شرطة» تحفظ الأمن في الخارج والداخل، ثم تترك لكل واحد أن ينتقل الى حيث يريد وأن يفعل ما يريد.

ولما كانت الأفكار والنظريات لا يمكن أن تكون معلقة بعيداً عن أرض الواقع، فقد تضافرت الظروف الاجتماعية والتاريخية لتنشأ تلك الفلسفة القائمة على أساس الاحترام المطلق لذات الانسان، وتحريره من كل تدخل من خارجه، والتي يطلق عليها ـ عادة ـ اسم «التحررية» (Le Libéralisme).

وهكذا... فالليبرالية من ناحية، مذهب يقوم الى حد كبير على فكرة الحرية الفردية (حرية سياسية... حرية اقتصادية... حرية فكرية... حرية دينية... الخ). فالتحرر ـ بناء على ذلك المذهب ـ هو بنى التصنيع، كما انه الأساس في حرية التجارة. وهو المدافع عن التسامح الديني طالما انه يترك الناس احراراً فيما يعتقدون. وقد استندت الليبرالية في ذلك الى الحريات التي انتزعتها ثورات التحرر من براثن عهد الاقطاع في أوروبا. ولخصتها في شعار مفتوح: «دعه يمر، دعه يعمل» (Laisser passer, laisser Faire). شعار حمله الفلاسفة والمفكرون، واستطاعوا أن يرسوه على قواعد علمية كان يظن وقتئذ انها أصلب من أن تدحض، وحمله التجار والصناع واستطاعوا أن يخلقوا منه ثروات متراكمة كان يظن وقتئذ انها لن تزول.

والليبرالية من ناحية أخرى، فلسفة قائمة على الأساس الذي لا خلاف عليه بين المذاهب: «الانسان كائن اجتماعي». والفهم الدارج لمدلول الليبرالية هو الذي يبرز هذه الملاحظة. اذ كثيراً ما يدور الحديث عن الليبرالية كما لو كانت فلسفة خاصة بالانسان الفرد معزولاً عن المجتمع. وهو غير صحيح. كل ما في الأمر ان الليبرالية تتضمن فهماً خاصاً لعلاقة الفرد بالمجتمع. تلك العلاقة التي يجسدها النظام القانوني (الدولة). وهذا الفهم الخاص هو الذي يقدم الحل القائم على فكرة ان ثمة قواعد ـ ثابتة وخالدة ـ تقود

3 ـ أصبح لفكرة الغاء السلطة تماماً فلاسفة، على رأسهم «برودون» (Proudhon) وقد عرفت فلسفته باسم «الفوضوية» (Anarchisme).

خطا الأفراد في المجتمع. هذه القواعد تؤدي تلقائياً الى تحقيق الصالح الاجتماعي من خلال محاولة كل فرد تحقيق صالحه الشخصي، ويستمد منها الانسان حقوقاً عادلة بطبيعتها.

أما تلك القواعد، فهي ما يسمى «بالقانون الطبيعي»... وأما ذلك القانون الطبيعي، فهو حجر الزاوية في «الأساس العلمي» الذي قامت عليه الليبرالية... وأما هذا الأساس العلمي، فهو ما يسمى «بالمنهج الليبرالي».

• المنهج الليبرالي

كان للكشوف الطبيعية والرياضية، وخاصة تلك قام بها «اسحاق نيوتن»، أثر كبير على الفكر الليبرالي بكامله. فقد أثرت تلك الكشوف على النظرة تجاه الطبيعة المادية والمجتمعات البشرية كليهما. كان ذلك عن طريق دراسة القوانين التي تحكم حركة الطبيعة المادية، ومحاولة تطبيقها على حركة المجتمعات البشرية ذاتها. ومن ثم، نشأ مفهوم «الفيزياء الاجتماعية» الذي اراده الفكر الليبرالي قادراً على تفسير الحياة الاجتماعية بواسطة القوانين الرياضية، وقوانين فيزياء الاجسام المادية.

ولقد أدت تلك المعرفة «العلمية» الوفيرة والمبكرة، بمدى ما في الكون من حركة منضبطة ونظام محكم، الى انهاء الشك في أن تكون حركة الظواهر الاجتماعية خاضعة لقوانين تحكمها. ولم يكن باقياً الا اكتشاف تلك القوانين (الاجتماعية). والحقيقة، ان ذلك هو ما حاولته جماعة من أكثر ابناء البشرية بنوغاً في زمانهم. مبتدئين من مقولة بسيطة وواقعية معاً، هي أن «الانسان كائن اجتماعي... ولكنه حر». فاكتشفوا فيما قالوا ـ كل واحد بطريقته ـ قانون حركة المجتمعات الذي «يوفق» بين حتمية التغير الاجتماعي وبين حرية الارادة الانسانية في الوقت ذاته، وقد أسموه «القانون الطبيعي».

والقانون الطبيعي فكرة ـ ككل الأفكار الأوروبية ـ ذات جذور في الفلسفة الاغريقية[4]. ولكنها تحولت على أيدي مفكري الليبرالية الى «قانون». ولأنه قانون فهو حتمي. أما انه «طبيعي» فلا يعني انه أحد قوانين الطبيعة المادية، انما يعني انه ذو فعالية «تلقائية» لا تتوقف على ارادة الانسان. أما مضمون هذا القانون «كمنهج» للتغيير الاجتماعي فيمكن تلخيصه مركزاً في كلمات قليلة: «ان مصلحة المجتمع ككل تتحقق حتماً من خلال عمل كل فرد فيه على تحقيق مصلحته الخاصة».

4 ـ تعود فكرة «القانون الطبيعي» الى احدى المدارس الفلسفية في بلاد الاغريق، وهي «مدرسة الرواقيين» (Stoics) التي أوجدت مبدأ المساواة التامة بين الأفراد نتيجة لخضوعهم لقانون واحد هو «القانون الطبيعي»، الذي يعمل على اتحاد جميع الافراد في «مدينة العالم» (City of the world). وفي ظل هذه العائلة الكبيرة يصير جميع الأفراد أخوة متساوين، ويحاول كل منهم أن ينسق حياته الخاصة تنسيقاً يساير ذلك «القانون» الخالد الذي لا يتسنى له تعديله، لأنه اسمى من رغبات الانسان.

انظر: جورج هـ. سباين، «تطور الفكر السياسي»، ترجمة: حسين جلال العروسي، مراجعة وتقديم: د. فتح الله الخطيب، (القاهرة: دار المعارف، 1964)، الجزء الثاني، ص 220–221.

وقد اجتهد مفكرو الليبرالية في القرن الثامن عشر ليميزوا بين القوانين الصادرة من قبل السلطة والقوانين «الطبيعية». في فرنسا، اجتهد الفيزيوقراطيون ـ الاقتصاديون (phisiocrate) في ذلك التمييز، واعتبر «فرنسوا كيزناي» ان تلك «القوانين الطبيعية» قدرت مرة واحدة والى الأبد من قبل الخالق، وليس من قبل الانسان. واعتبر كذلك أن الافراد الذين يعيشون في المجتمع يخضعون الى نظام محدد بواسطة قوانين طبيعية هي، في، ذات الوقت، قوانين فيزيائية. الا أن الانسان ليس هو موجد تلك القوانين التي تحدد اتساق العمليات التي تجري في الطبيعة، وانما من اللازم على الأفراد أن يتسق عملهم مع هذه الفاعلية «التلقائية» و«الطبيعية».

أما في انجلترا، فقد حمل «ادم سميث» شعار الليبرالية الأوحد «دعه يمر، دعه يعمل» وارساه على قانونين أساسيين: قانون «المنفعة الشخصية» وقانون «العرض والطلب». فالفرد عنده ـ كل فرد ـ يسعى الى اشباع حاجته الشخصية. هذا الباعث هو «القانون الطبيعي» العادل، الحقيقي، الذي يقود نشاط الأفراد. وما على الحكومة ـ أية حكومة ـ الا أن تلتزم الحيدة أو أن تمهد لهذا القانون السبل ليؤدي وظيفته في اسعاد الأفراد. فالناس ليسوا أكثر من أفراد أن سعد كل واحد منهم، أصبحوا جميعاً سعداء. وعن طريق تفاعل القانونين: القانون الطبيعي الأول (المنفعة الشخصية) ينطلق الى أقصى غايته بكل النشاط الذي يحركه الباعث الشخصي، ينظمه ويردده القانون الطبيعي الثاني (العرض والطلب) الذي ينظم الانتاج تنظيماً طبيعياً على الوجه الذي يسعد المجموع ويتفق مع مصالحهم، وعلى أساس عدم الحاجة الى أي تدخل[5].

ولقد رتب مفكرو الليبرالية على ذلك، ان أفضل طريقة لتحقيق مصلحة الفرد الخاصة هو رفع كل القيود والحواجز عن الحرية الفردية (حرية التملك... حرية العمل... حرية المنافسة... الحرية السياسية... الخ)، وان تكف الحكومات عن التدخل في شؤون الافراد إلا حينما يكون هذا التدخل لازماً لتحقيق الدفاع عن الافراد وحماية لحقوقهم. بمعنى ان تبقى الدولة في حدود وظيفتها «الطبيعية» وهي حراسة «القانون الطبيعي» من أية محاولة لتعويق فعاليته، وذلك بأن توفر للناس في المجتمع الأمن الخارجي والأمن الداخلي، وتحمي ما يصل اليه الناس بإرادتهم الحرة. ويعبر «ميلز» عن ذلك بقوله: «انه اذا كانت أعمال الفرد لا تمس أحداً غيره، فلا يحق للدولة أن تتدخل».

على هذا الأساس، جعل الفكر الليبرالي من «القانون الطبيعي» انعكاساً مباشراً لقوانين الميكانيك، وبشكل خاص «ميكانيكا نيوتن»، التي تعتمد على الفاعلية «التلقائية» و«الطبيعية» في حركة الأجسام. على الجانب الآخر، كان قانون «داروين»:

---

5 ـ راجع: د. عصمت سيف الدولة، «أسس الاشتراكية العربية»، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965)، ص 16. راجع أيضاً: محمد باقر الصدر، «فلسفتنا». (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة العاشرة، 1980)، ص 15.

«الصراع من أجل الحياة ومن أجل البقاء»، هو القانون الطبيعي الثاني الذي حاول الفكر الليبرالي تطبيقه على حركة التاريخ البشري والاجتماعي. ومن قوانين «نيوتن» في الفيزياء، وقوانين «داروين» في البيولوجي، نشأ «القانون الطبيعي» لتصبح ترجمته الواقعية والحقيقية كالآتي: «من خلال الصراع التلقائي بين الأفراد، كل لتحقيق مصلحته الشخصية من أجل الحياة ومن أجل البقاء، يتطور المجتمع وينمو بإضطراد». وعن طريق تلك الفاعلية «التلقائية» التي اعتبرها الليبراليون من قوانين الطبيعة، اختفت العقلية الليبرالية وراء العديد من المذاهب الفلسفية والاراء القانونية والسياسية.

إلا انه مهما يكن من أمر هذه المذاهب وتلك الاراء، فقد كان «القانون الطبيعي» وفاعليته «التلقائية» هو الأساس العلمي الذي قام عليه المذهب الحر (الليبرالية)، والذي تحققت في ظله أكبر ثورة اجتماعية في المرحلة التاريخية التي بدأت من القرن السابع عشر. تبناه ألمع الأقتصاديين والفلاسفة في ذلك الوقت، ودافعوا عنه وأضافوا اليه. وحاول بعضهم أن يحد من اطلاقه ولكن في فرعيات لا تمس الأصل، فان أحداً منهم، حتى الذين لم يأخذوه مطلقاً بدون حدود، لم يحاول أن يخرج عن اطاره. فالفيزيوكرات (Phisiocrate) وعلى رأسهم «مرسيه دي لاريفيير» و«دوبون» في فرنسا، و«مالتوس» و«ريكاردو» في انجلترا، على الرغم من الاختلاف الواضح في النتائج التي انتهت اليها أبحاثهم، وعلى الرغم من ترددهم البيّن في اطلاق المذهب الحر (الليبرالية) دون أي قيد، لم يكونوا سوى دعامات له وتلامذة في مدرسته. وقد بلغت سيطرة ذلك المذهب على الفكر الانساني في تلك الحقبة من التاريخ، ان «مالتس» و«ريكاردو» انتهيا ـ كل بطريقته ـ الى ان الانسانية مقدمة في ظله على كارثة، حاول كل منهم أن يجد لها علاجاً، ومع ذلك لم يخطر ببال أحدهما أن يخرج عليه، ولو لتلافي تلك الكارثة[6].

أية كارثة...؟!

كانت الليبرالية مرحلة تقدمية في التاريخ الانساني. استطاعت أن تقضي على الاقطاع والحكم الملكي المطلق في أوروبا. واستطاعت ان تدك معاقل الرجعية الدينية العتيدة. وعن طريق استغلالها ـ ممثلة في الطبقات البورجوازية (الرأسمالية الصناعية) ـ لسلطة الدولة، استطاعت أن تجعل من أفكارها أساس الحياة الاجتماعية. فصاغت القوانين المدعمة لحقوق وحرية الأفراد، وأعادت بناء التعليم والأسرة، وقدمت فناً وأدباً وثقافة تخدم أغراضها. وقد انعكس هذا كله ـ ايجابياً وسلبياً ـ على كل التغيرات الاجتماعية التي تمت في ظل الليبرالية. ولكي يمكن فهم ذلك الأثر، يجب معرفة التطورات التي لحقت بالمجتمعات الليبرالية، وخصوصاً تلك التطورات التي لحقت بها في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

---

6 ـ المصدر السابق، ص 18.

أخذ التطور الصناعي في النمو نمواً هائلاً. وفي نفس الوقت الذي كان فيه الانتاج ينمو ويزداد، كان يتركز بسرعة ويزداد في المنشآت القوية التي أصبحت بعد ذلك تقبض على احتكار يكاد يكون كاملاً في كثير من فروع الانتاج. وهكذا تم الانتقال من المنافسة الحرة الى الاحتكارات. وأصبح هذا التحول أحد الظواهر الهامة ـ ان لم يكن أهمها ـ في مجال الاقتصاد. ومن ثم نشأت «الامبريالية» كتطور جديد للمجتمع الرأسمالي.

إلا انه من بريق ذلك الرخاء والتقدم الذي تعلنه المجتمعات الرأسمالية، تكررت ظاهرة اقتصادية اجتماعية مدمرة. فقد لوحظ انه بين فترات تتراوح بين سبع سنوات وعشر سنوات يزيد الانتاج زيادة مفرطة، وتنهار الأثمان انهياراً مخربا، فتفلس المؤسسات وتغلق المصانع وتنهش البطالة والبؤس حياة العمال. ويكفي أن تعرف أن العالم الرأسمالي قد اهتز بأزمات طاحنة ثلاث مرات فيما بين الحربين الأوروبيتين الأولى والثانية. ولقد كان رد الفعل الشعبي لتلك الأزمات مزيداً من الاتجاهات اليسارية بين قوى العمال في الدول الرأسمالية، فاتسعت حركة الاضرابات وهبطت ثقة الشعوب بالنظام الرأسمالي حداً بات يهدد النظام الرأسمالي ككل، وينذر بهزات اجتماعية وسياسية عنيفة. لذلك، فقد بدأ مفكرو الليبرالية في وضع فلسفات وايديولوجيات تهدف الى اعادة الثقة بالليبرالية والنظام الرأسمالي. وقد بدأ ذلك في الولايات المتحدة الأميركية فيما سمي «بالنهج الجديد» الذي أعلنه الرئيس روزفلت في حملته الانتخابية في العام 1932.

وبناء عليه... بدأت الدولة في التدخل لتحقيق بعض الاصلاحات الفعالة في الاقتصاد. وعرف العالم الرأسمالي عديداً من المفكرين الذين يهدفون الى تعديل طبيعته بمجموعة من الاصلاحات الفعالة... كتدخل الدولة في الاقتصاد أو فتح المجال للاصلاحات الاجتماعية، مثل «جون مينارد كينز» (1883–1946)، أو «أ. هـ. هاتش» صاحب النظرية الخاصة بالركود المئوي، أو «جون ستراتش»... بل أن بعض المفكرين الليبراليين مثل «أ. بيرل»، والبروفيسور «سلفادور»، يقولون بنظرية «ديمقراطية رأس المال»، ومفادها أن ملكية الأسهم والسندات قد حطت الفوارق الاجتماعية بإتاحتها الفرصة لكل فرد أن يملك، فيتحول المجتمع الى «مجتمع المالكين».

ومهما يكن من أمر حقيقة الخلاف بين الرأسماليين، أو بين مفكري الليبرالية، حول مدى تدخل الدولة أو مجاله، فان الواقع الذي لا يقبل الشك أن قوانين الليبرالية ـ من خلال الممارسة ـ قد فقدت حتميتها. وعندما يفقد القانون حتميته لا يصبح قانوناً. وهذا ما يحاول مفكرو الرأسمالية المناقشة فيه. فمع علمهم بأن الواقع الرأسمالي قد كذب حتمية القانون الطبيعي ـ كان عليهم أن يختاروا بين أمرين: اما الاعتراف بخطأ المنهج الليبرالي والنظرية الرأسمالية التي قامت على أساسه، وهو ما يعني ادانة النظام الرأسمالي... واما انكار الحتمية على قوانين الحركة الاجتماعية، لتظل الرأسمالية قائمة في الواقع بعد أن

سقط أساسها الفكري. فاختاروا الثانية حفاظاً على مصالحهم وحماية للرأسمالية من رياح التغيير. وأصبح مفكرو الرأسمالية هم أشد الناس نقداً ورفضاً لنظرية الحتمية، وهم المصدر الأساسي للنظريات البديلة: اللاحتمية، والاستاتيكية، والوضعية... الخ[7].

وخلاصة القول، ان الاجراءات والتشريعات والأفكار التي تدعو اليوم لتدخل الدولة في الاقتصاد والرأسمال انما تشير الى ذلك المفهوم الجديد لليبرالية (النهج الجديد)، والذي صار يعبر الآن عن تلك الحركة التي يطلق عليها «مجتمع الرفاهية» أو «دولة الخدمات العامة». الا أن هذا لم يكن لينقذ الدول الرأسمالية من ظاهرة الأزمات المتكررة أو الصراع الدموي بين تلك الدول على نهب شعوب. هذا النهب الذي يمكنها من تحقيق قدر عال من الرفاهية وتقديم الرشاوى لشعوب تلك البلدان الاستعمارية خصوصاً القوى العمالية بها، وذلك لكي تأمن أي تغيير جذري في الصيغة الليبرالية أو النظام الرأسمالي.

• قصور المنهج الليبرالي

قبل قرن ونصف كان المنهج الليبرالي وقانونه الطبيعي من المسلمات التي تبدو عصيه على الانتقاد. فاحتاج البحث العلمي الى قرن من الزمان ليكتشف الخطأ فيها، ويكتشف معه كم دفع البشر من ثمن دموي فادح لهذا الخطأ. ذلك لأن المنهج الليبرالي ليس سوى الأساس الفكري الذي قام عليه المذهب الرأسمالي. وقد كان أغلب ما قدمه الذين حاولوا نقد ذلك المذهب (الرأسمالية) من دراسات وأبحاث، منصباً في الأساس على كشف الخطأ العلمي في المنهج الليبرالي. حتى لو كان قد تناول واحدة أو أكثر من النظريات القائمة على أساسه، يحركهم في هذا ما لمسوه من فشل النظام الرأسمالي في أن يحقق مصلحة المجتمع ككل، من خلال محاولة كل فرد فيه تحقيق مصلحته الفردية الخاصة. فقد بدأ قانون «المنافسة الحرة» يقضي على «حرية المنافسة» ويؤدي الى الاحتكار. وقدم البؤس الاجتماعي الذي تعانيه أغلبية الناس في المجتمع الرأسمالي دليلاً من الواقع على أن تدك كل واحد يفعل ما يريد يؤدي الى أن كثيراً من الناس لا يستطيعون أن يفعلوا ما يريدون. ومع مضي الوقت والزمن وتقدم البحث العلمي وتطور المجتمعات البشرية، بدأت ثغرات هذا المنهج تتبدى للعيان، واكتشفت البشرية الثمن الدموي الفادح الذي دفعته، وما زالت، نتيجة لهذا المنهج وبناؤه الرأسمالي.

على أية حال، يمكن تحديد قصور هذا المنهج وخطورته على الصعيد «المعرفي» في النقاط التالية:

1 ـ كانت الليبرالية قد تقدمت خطوات واسعة نحو اكتشاف طبيعة الواقع الاجتماعي ـ فقد كانت أول ما كشف عن القدرات الخلاقة لنشاط الانسان ـ عندما انطلقت في

7 ـ د. عصمت سيف الدولة. «نظرية الثورة العربية»، مصدر سابق، ص 28.

فهم تغييره من انضباط حركة الانسان بقوانين حتمية. وعلمت الناس بهذا ان واقعهم قابل للتغيير. وذهبت الى أبعد من ذلك، فعلمتهم ان «التحرر» من القيود المفروضة على فعالية القوانين الطبيعية التي تضبط حركة الواقع الاجتماعي لازم لامكان تغييره. وكان هذا الجانب الصحيح من المنهج كافياً ليتمرد الناس على سادتهم. وتحت شعار: «دعه يمر، دعه يعمل» استطاعوا أن يسقطوا وصايا الكنيسة وامتيازات الملوك والنبلاء وأمراء الاقطاع، وان يمزقوا العلاقات الاقطاعية: الاقتصادية والاجتماعية والقانونية.

وكان ذلك، ولاشك، كسباً عظيماً للتقدم البشري.

إلا أنها لم تتقدم في هذا المضمار أبعد من ذلك. لتكتشف ماهية هذه القوانين الحتمية التي تضبط حركة المجتمعات. ولما كانت معرفة ماهية القوانين «شرطاً» لازماً لامكان استخدامها عن طريق التحكم في شروط فعاليتها، فيتغير الواقع كيفما نريد... اكتفت الليبرالية بنسبة التطور الى غاية ميتافيزيقية (القانون الطبيعي). اذا أن تطور المجتمع يخضع «لتلقائية» النشاط الفردي الذي يتجه «حتماً» نحو تحقيق مصلحته الفردية فتتحقق «تلقائياً» و«حتمياً» مصلحة المجتمع.

تلك هي، الثغرة الكبرى، في المنهج الليبرالي. اذ أن القوانين ضوابط للحركة. بمعنى تعاقب السبب والنتيجة أو بمعنى تحقق النتيجة بتوافر شرط حدوثها (اذا حدث كذا... حدث كذا)، ولكن «القانون الطبيعي» أقنع الناس بأن التغير الاجتماعي يتحقق «تلقائياً» عندما يلتزمون العمل على تحقيق مصلحتهم الشخصية.

لقد علمت الليبرالية الناس أن المجتمعات قابلة للتغير، ولكنها لم تعلمهم مضمون وكيفية وقوانين هذا التغير. لقد علمتهم أن يتحرروا. ولكنها لم تعلمهم ماذا يفعلون بالحرية. بل زادت وعلمتهم ألا يشغلوا بالهم بالتغيير الاجتماعي أو أن يحاولوه... اتكالاً على «غائية تلقائية طبيعية» خلاصتها: «ان النشاط الفردي يتجه نحو تحقيق مصلحته، فتتحقق تلقائياً مصلحة المجتمع». ولقد كان هذا كافياً ليقف الناس موقفاً «سلبياً» من عملية التغيير الاجتماعي. وأصبح شعار «دعها تتغير» هو المعادل الاجتماعي لشعار الليبرالية «دعه يعمل». اما تتغير الى ماذا؟... أو تتغير بمن؟... فهذه أسئلة لم يخض فيها الفكر الليبرالي، مكتفياً بالتأكيد على أن التغير – فيما لو حدث – فسيكون حتماً في صالح المجتمعات.

وهكذا كانت الليبرالية. وما تزال، تمثل «جبرية» اجتماعية[8]... لا مفر منها لأنها «طبيعية» بالرغم من أن الانسان – طبقاً لها – حر بطبيعته. وكان الحل الليبرالي لمشكلة التغير الاجتماعي متضمناً معرفة أكثر بفاعلية الانسان، وغير متضمن شيئاً يذكر عن

---

8 – راجع: د. عصمت سيف الدولة، المصدر السابق، ص 28–29.

راجع أيضاً: محمد باقر الصدر، «اقتصادنا»، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الرابعة عشر، 1981)، ص 258–259.

فعالية المجتمع. وسيظل ذلك القصور في المنهج «حائلاً» دون أن يكون للمجتمع ـ في الفكر الليبرالي ـ أثر ايجابي في تحديد كيفية التغير الاجتماعي.
2 ـ تعتبر الليبرالية أن «الحرية» هي المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الانسان. وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شيء أكثر من وصف النشاط البشري الحر، وشرح أوجهه والتعليق عليها.

ولقد أقرت الليبرالية، في صورتها المبسطة، بأن الفرد هو أصل المجتمع. وان الحرية حقه البديهي والطبيعي. وهي بذلك لا تطرح الحرية ابداً «كمشكلة»، بل تسجلها فقط كظاهرة «طبيعية» تابعة لوجود الفرد على وجه الأرض. وهكذا تنتزع الحرية من مجال المساجلات الفلسفية وتضعها في حيز السياسة التطبيقية والاقتصادية لتصل في النهاية الى انه يجب على قوانين الدولة أن تتوخى المحافظة على المبادرة الفردية، عليها أن تترك الفرد لينظم أحوال معيشته، عليها أن تضمن له التمتع بثمار نشاطه. فقداسة الملكية وحق التوريث وحرية المنافسة في دروب الكسب. كل هذا من أهم الحقوق المترتبة على حرية الفرد، والتي يجب على النظام السياسي أن يضمن استمرارها[9].

إلا أن الليبرالية، وعلى الرغم من شعاراتها البراقة والمنمقة عن الحرية الفردية (حرية التملك... حرية العمل... حرية المنافسة... الحرية السياسية... الخ)، كانت تخفي وراء تلك الشعارات أحط النزعات البشرية وأكثرها خطراً على مستقبل البشرية. لقد كانت تتضمن في حقيقتها مفاهيم «داروين» عن الصراع الطبيعي والبقاء للأصلح (الأقوى). يكفي أن نعرف انه على أساس من المنهج الليبرالي قامت «النظرية الفردية» (Individualism)[10] والتي قامت على مجموعة من الأسس الأخلاقية والاقتصادية والفكرية. والأساس الفكري ـ وهو ما يهمنا الآن ـ يعتمد على مبدأ التشبيه. وقد قام «سبنسر» بعرض هذه الناحية النظرية عن طريق نظرية «داروين» فقال: «ان البقاء في هذه الحياة دائماً يكون للأصلح». كما قال: «إن مبدأ البقاء للأصلح يجب أن يطبق على حياة المجتمع البشري، وذلك لأن السبيل الطبيعي للتقدم أن يقضي على الفقراء والضعفاء والمجانين». وقد قرر «سبنسر» أن كثرة تعديل القوانين يعتبر في حد ذاته دليلاً قاطعاً على خطأ التدخل الحكومي في حياة الأفراد[11].

وهكذا، وعوضاً عن تحليل الصراع الاجتماعي واكتشاف القوى الاجتماعية المسؤولة عن ذلك الصراع، يكفي أن نختزل كل ذلك ـ طبقاً لذات المنهج الليبرالي ـ في

---

9 ـ عبد الله العروي، «مفهوم الحرية»، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1981)، ص 47-48.

10 ـ «النظرية الفردية» هي «نظرية حرية العمل» (Laisser Faire). والترجمة الحرفية لذلك التعبير هي «دعه يعمل» شعار الليبرالية العتيد. راجع:
بطرس غالي، «المدخل في علم السياسة»، (جامعة القاهرة: محاضرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1977)، ص 174.

11 ـ المصدر السابق، ص 174.

عبارة «الصراع من أجل البقاء». فانسحاق بعض الناس وبؤسهم شيء «طبيعي» راجع لكسلهم وفقر مواهبهم وقدراتهم البشرية، أي لأسباب كامنة فيهم وهم المسؤولون عنها. لذلك ترافق مع هذا الفكر خطورة «المالتوسية» التي تكرس على أساسها استثمار الانسان للانسان. لقد جاءت نظرية «مالتوس» الاقتصادية[12]... مبرراً لقيام النظام الاستعماري البشع وتفسيراً لشقاء الشعوب المنكوبة به.

ثم جاءت الممارسة.

ولما كانت الليبرالية هي الاطار الفكري العام للنظام الرأسمالي، فان محك صحة «القانون الطبيعي»، والذي اعتبرته الليبرالية قانوناً لتغير المجتمعات، هو الممارسة ذاتها والنظام الرأسمالي ذاته. فهل صدقت الليبرالية في الممارسة؟... نعني هل صدقت مع نفسها فتحقق في الواقع ما وعدت الناس به؟... هل استطاعت الليبرالية ان توفر الحرية التي دعت اليها؟... وهل تحققت مصلحة المجتمع عندما حقق كل فرد مصلحته؟

على مستوى الممارسة والواقع الحي، ترافق، بسبب هذين الخطرين «المعرفيين»، خطران واقعيان:

1 ـ أثبتت التجربة الليبرالية في بلدانها، فشلها الذريع في التأكيد على صحة «القانون الطبيعي». فالأزمات الطاحنة والبطالة والفقر الذي عانى منه كثير من أبناء تلك البلدان يؤكد أن مصلحة المجتمع ككل لم تتحقق، بل هي مصلحة فئة قليلة من الرأسماليين.

والحقيقة أن الحرية التي أعطتها الليبرالية للانسان ليحقق بها مصلحته، هي حرية وهمية أدت الى تقييد حرية الغالبية... فحرية التملك، تحولت الى تقييد للملكية لغالبية البشر واحتكارها لصالح وفئة الرأسماليين... وحرية العمل لكل مواطن، تحولت الى تأجير مستغل لقوة العمل تحت تهديد شبح البطالة. فقد كان مبدأ «حرية التعاقد» الذي رفع لواءه نابليون هو السائد في مجال العقود والشروط، وكان الخوف من الجوع والفزع من البطالة كافيين ليتعاقد العمال ويقبلوا ـ بإرادتهم الحرة ـ ما يفرض عليهم من شروط... وحرية المنافسة، التي طالما اعتز بها النظام الرأسمالي تحولت الى احتكار منظم قيد من هذه الحرية... بل أن الحريات السياسية لم تمنع المالكين الرأسماليين من الهيمنة على العمل السياسي وتهيئة الناخبين عن طريق القنوات التي يملكها أولئك من أجهزة الدعاية والاعلان والصحف ذات السيطرة التامة على العقل البشري.

الأهم من ذلك، ان الفكر الليبرالي لم يشكل ضمانة أو حصانة كافية ضد خطر الاتجاهات المعادية للديمقراطية. في ظل هذا الفكر ذاقت الولايات المتحدة الأميركية ويلات «المكارثية» التي سنت في ظلها ابشع القوانين المقيدة للحقوق السياسية والنقابية، والتي كانت بمثابة «محاكم للتفتيش» عما في عقول الناس تحت دعوى «الخطر

---

12 ـ عن نظرية «مالتوس»، راجع:
د. جورج حنا، «معنى الثورة»، (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1959)، ص 113 وما بعدها.

الشيوعي». لقد شرع الكونجرس الأميركي أكثر القوانين رجعية لمطاردة واضطهاد التقدميين والنقابيين مثل قانون (تافت، هاتلي ـ 1947) وقانون (ماكدن وود–1950) ثم قانون (لندرام جريفين ـ 1959)... وهي كلها قوانين تحد أو تمنع من نشاط النقابات العمالية والنقابيين، فتمنع الاضرابات العمالية، وتحتم على القادة النقابيين ان يوقعوا على أنهم ليسوا من التقدميين، ومن يرفض التوقيع يسجل باعتباره «عميلاً للأجانب»، وتوقع عليه أقصى العقوبات سواء بالسجن أو الغرامة المالية الفادحة[13].

2 ـ بالإتساق مع هذا كله، عانينا نحن شعوب المستعمرات من ترافق ظاهرة الاستعمار مع ظهور الليبرالية ونشأة النظام الرأسمالي. ثم عانينا من بعد ويلات النهب الاستعماري الامبريالي. لقد تطورت الرأسمالية ونشأت «الامبريالية» كتطور جديد للظاهرة الرأسمالية. وتم تقسيم العالم الى مستعمرات خاضعة للدول الرأسمالية الكبرى.

هنا أيضاً كانت نظريات «داروين» عن «الصراع الطبيعي والبقاء للاقوى» التبرير الفقهي الجاهز لظاهرة الاستغلال والنهب الوحشي لشعوب المستعمرات، والذي مارسته أوروبا «الليبرالية». فقد كانت أوروبا تجد «تسويغاً» في عملها الامبريالي اللا أخلاقي في قوانين «داروين» ونظريات «مالتوس» وكافة النظريات الأخرى التي كانت تبريراً لظاهرة الاستعمار والامبريالية.

ملخص القول... ان الليبرالية كمنهج والرأسمالية كنظام لم تقدما أية ضمانات نهاية لحماية «الحريات» فتحولت تلك «الحريات» الى ميزة تتمتع بها فئة قليلة هي حفنة الرأسماليين «لتحقق مصلحتها في مواجهة الآخرين». لقد قدمت الليبرالية من نفسها الدليل من الواقع على أن ترك «كل واحد» يفعل ما يشاء لتحقيق مصلحته، أدى الى أن «كثيراً» من الناس لا تستطيع أن تفعل ما تشاء لتحقيق مصلحتها. اننا نقول هذا لنحدد كيف أثر هذا المنهج على مسيرة قطاعات واسعة من المثقفين العرب، خصوصاً أولئك الذين تحلقت حولهم قطاعات أوسع من الجماهير العربية.

اذن... كيف اثرت الليبرالية على فكرنا العربي المعاصر؟

وأين كمنت أزمة الفكر العربي مع الليبرالية؟

وكيف تبدت اشكاليته المنهجية؟

• التيار الليبرالي «العربي»

كان اللقاء بين الفكر العربي المعاصر والليبرالية لقاءً غريباً فريداً من نوعه. فالليبرالية، وكما هو معروف، وليدة الغرب الصناعي المتقدم... أما الشرق العربي فهو الشرق الاقطاعي العشائري. وقد أخذ العديد من المجددين ـ من المفكرين العرب

---

13 ـ فاروق أبو زيد، «أزمة الليبرالية»، مقال منشور بمجلة قضايا عربية، العدد الخامس، أغسطس (آب) 1975.

الأوائل ـ على عاتقهم مهمة اخصاب الشرق العربي ذلك بالفكرة الليبرالية تلك، وإحداث التزاوج بينهما.

لقد بدت السنوات الأولى التي أعقبت مؤتمر الصلح بباريس (1919) فرصة تاريخية سانحة لنشر الدعوة الديمقراطية الغربية وقيمها «الليبرالية»، وما يتبعها من مدلولات في معظم أرجاء العالم وذلك بعد أن تحطمت الامبراطوريات الاستبدادية القديمة في روسيا وألمانيا والنمسا والدولة العثمانية على أيدي قوى الديمقراطية العريقة في أوروبا الغربية وأميريكا الشمالية. وفي ظل الحماس للديمقراطية، ومبادىء الرئيس الأميركي «ولسن»، أقيمت الأنظمة الديمقراطية بمؤسساتها في وسط أوروبا وشرقها. وامتدت ملامح التجربة ـ مع الانتداب وخطة «سايكس ـ بيكو» التجزيئية بين فرنسا وبريطانيا ـ الى الشرق العربي الذي صار له منها نصيب بدرجة أو بأخرى.

وفي الفترة (1925–1930) بلغت الحركة الليبرالية ذروتها، وشهد الواقع العربي نشأة ثلاث مدارس أساسية تتبنى الفكر الليبرالي والقيم الغربية:

المدرسة الأولى: «المدرسة العلمانية الاسلامية». وهي المدرسة التي تبنت شعاري «التحديث» و«العلمنة». وقد مثلها بقوة مفكرون ليبراليون من أمثال لطفي السيد ومحمد حسنين هيكل وطه حسين وآخرين. وتبلور حولها مصطلح «المسلمون العلمانيون» أو «العلمانية الاسلامية».

وقد دعا بعض ممثلي هذه المدرسة الى بلورة نظرية واضحة حول «القومية المصرية» في تعارض جلي مع العروبة والاسلام... مثل طه حسين الذي كان يرى أن «القومية المصرية» هي محور الشخصية الجماعية والولاء الفردي، وان قيم الحضارة الأوروبية العلمانية هي «العقيدة» أو «الايديولوجية» المطلوبة لتلك الشخصية، وان الاسلام والعروبة يمثلان رافداً مهماً ضمن الروافد المتعددة للتراث المصري المتوغل في القدم، ولكنهما لا يمثلان شيئاً أكثر من ذلك.

المدرسة الثانية: وهي المدرسة المنادية «بالتغرب» و«العلمنة» الرافضة لروح التوفيق الاسلامي، وفي اتجاه أكثر جذرية من الاتجاه الأول. انها المدرسة التي دعت بشكل صريح الى «القومية المصرية الفرعونية»... (فرح أنطون، شبلي شميل، يعقوب صروف، سلامة موسى... الخ).

ومن صفوف هذه المدرسة أيضاً ارتفع صوت «ليبرالي» سوري ـ وان كان مشابهاً لصوت طه حسين الى حد ما ـ داعياً الى تجاوز ظواهر التجزئة السياسية الفرنسية الاستعمارية، وانفاذ البصر في وجه فرنسا الحقيقية والقادرة وحدها على تفهم القضية العربية ودعمها، واستيحاء تلك القيم التحررية الانسانية الرائعة التي جسدتها حركة الثورة الفرنسية. هذا الصوت هو كتاب «ادمون رباط» الذي صدر بالفرنسية تحت عنوان «الوحدة السورية والصيرورة العربية» (Unit Syrienne et Devenir Arabe). وقد

كان رباط قد اشترك في مفاوضات المعاهدة «الفاشلة» مع فرنسا[14]. وعلى الرغم مما كان يدعيه من عروبة ووحدوية، الا أنه قصر مفهوم «الوطن العربي» على آسيا العربية ومركزها سورية. ورأى أن مصر ما زالت منشغلة بذاتها، وان المغرب ما زال غالباً عليه الشعور الديني الخالص.

المدرسة الثالثة: «المدرسة القومية». وهي المدرسة الداعية الى القومية العربية والوحدة العربية. وقد نشأ رواد هذه المدرسة على افتتان «لاشعوري» بالتجربة الليبرالية خصوصاً تجربتها القومية. وأصبح من الدارج أن ينظر هؤلاء الى امتهم العربية نظرة «أوروباوية» متأثرة بالفكر القومي الأوروبي والتجربة الأوروبية في التوحيد القومي. ومثل قيم هذه المدرسة بقوة «ساطع الحصري» و«قسطنطين زريق».

وقد كان «ساطع الحصري» يعارض أن يكون للدين أي تأثير سياسي. والا يشكل بذاته منطلقاً لايديولوجية سياسية. أي انه كان يتبنى قضية «العلمانية» كما عرفها الفكر الليبرالي. وكان ـ على خلافه الشهير مع «طه حسين» حول أولوية العروبة أو المصرية ـ حاسماً بشأن علمانية العروبة. فلقد رأى أن العامل الثقافي اللغوي الشعوري. لا العامل الديني، هو أبرز عوامل تكوين القومية العربية، وان دولة الوحدة العربية لابد وأن تكون علمانية تفصل بين الدين والدولة. واذا استثنينا جدل العروبة ـ الفرعونية الناتج عن رغبة الحصري في كسب مصر للاتجاه العربي، فإنه لا يوجد خلاف فكري بينه وبين طه حسين من حيث قبولها للقيم العلمانية والتصور الغربي لنشوء القومية، أيا كانت حدودها الجغرافية، كما واجه الحصري التصور الماركسي للقومية ـ والذي يعتبر العامل الاقتصادي عاملاً أساسياً في الوحدة القومية ـ من خلال تصوره ومنظوره الليبرالي الذي ينفي أهمية هذا العامل، مؤكداً على عوامل اللغة والتاريخ.

أما الفارس الثاني من فرسان الفكر القومي (الليبرالي) وهو «قسطنطين زريق»، فقد أصدر في العام 1939 كتاب «الوعي القومي» ليؤكد فيه على أهمية أن تكون «لنا» عقيدة قومية دافعة الى العمل المنظم ومستمدة من فلسفة قومية اشمل. أما مصدر هذه الفلسفة، المتضمنة لروح المسؤولية الجماعية والحافظة لنسيج المجتمع، فليس سوى الاسلام. ولكن زريق يميز بين «الروح الدينية» و«العصبية الطائفية»، ويرى أن الاديان تلتقي حول مبادىء عامة، والفارق ينحصر في «الرموز» التي يعبر بها كل دين عن تلك المبادىء. الا أن فكر زريق سيتجه فيما بعد الى مزيد من التوكيد على القيم العقلانية الليبرالية، وستضعف فيه النبرة الروحية عموماً والميل الخاص نحو الاسلام.

---

14 ـ في العام 1936، قامت انتفاضة شعبية في سورية ضد الحكم الفرنسي. وكانت أشد عنفاً من انتفاضة مصر في العام ذاته. في ذلك العام وافق رجال «الكتلة الوطنية» ـ المشابهة لحركة الوفد المصري ـ على طمس خلافاتهم والاتحاد لمواجهة الفرنسيين. وكانت قمة مجهوداتهم هي المفاوضات مع حكومة «بلوم» من أجل ابرام معاهدة. الا أن البرلمان الفرنسي بعد عدة تأجيلات لم يصادق على المعاهدة. فتقوضت بذلك شعبية الكتلة ونفوذها.

راجع: د. محمد جابر الانصاري، مصدر سابق، ص 98.

والسؤال الآن: كيف تبدت الأزمة المنهجية لدى هذا التيار بمدارسه المختلفة؟ كيف كشفت تلك الأزمة نفسها من البناء الفكري العربي الليبرالي؟

- **أزمة الليبرالية «العربية»**

في الواقع العملي تبدت أزمة الليبرالية العربية على أكثر من صعيد: فعلى صعيد التجربة الليبرالية الأوروبية ومراحلها التاريخية المختلفة التي مرت بها تبدت أزمة الليبراليون العرب الأوائل في مشكلة الفهم لتلك المراحل واختلافاتها الجوهرية... وعلى صعيد المنهج الليبرالي وقانونه الطبيعي تبدت أزمتهم في ثغرته التلقائية مما كان له أكبر الاثر على النظرة الميتافيزيقية التي نظر بها أولئك الى امتهم العربية أو حتى الى دويلاتهم القطرية... وعلى صعيد الايديولوجية تبدت الأزمة في شكلها المعرفي الذي تناول به الليبراليون محاولة تغيير الواقع الاجتماعي... أما على صعيد الممارسة كانت الطامة الكبرى سواء على مستوى الأفراد أو حتى على مستوى احزابهم السياسية. وذلك كما سنرى.

- **أولاً: «التمرحلية التاريخية»... ومشكلة «الفهم»**

عندما يكون الحديث عن الليبرالية بصفة عامة. وعن رواد الليبرالية من المفكرين العرب على وجه الخصوص، يجب على المتحدث أن يوضح منذ البداية أي نوع من أنواع الليبرالية يقصد عندما يقول: لقد تأثر المفكرون العرب بالفكر الأوروبي الليبرالي. وهل يعني: «ليبرالية» بعض فلاسفة عهد النهضة التي لم تكن سوى وجه من أوجه الانسية الأوروبية... أم «ليبرالية» القرن الثامن عشر التي كانت سلاحاً موجهاً ضد الاقطاع والحكم المطلق والتي جمعت في ذاتها بين ديمقراطية «روسو» ونخبوية «فولتير» واستبدادية «هولبس»... ام «ليبرالية» بيرك طوكفيل في بداية القرن التاسع عشر التي كانت تنتقد الدولة العصرية المهيمنة على الأفراد والجماعات، الدولة التي ورثتها أوروبا عن الثورة الفرنسية... أم «ليبرالية» نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن، حيث تلتقي في كثير من مطالبها مع طوبى الفوضوية، وتعتبر أن الشر كله في الدولة التي تنظم حياة الناس وتضيق الخناق على مبادرة الفرد؟

والواقع، ان الليبرالية كانت قد مرت بمجموعة المراحل التالية[15]:

المرحلة الأولى: «مرحلة التكوين»، حيث كانت وجهاً من وجوه الفلسفة الغربية المرتكزة على مفهوم الفرد ومفهوم الذات. وقد كان المفهوم الأساسي في تلك المرحلة هو مفهوم «الذات» الذي يميز الفلسفة الغربية الحديثة جميعها. اذ ينطلق التحليل الفلسفي

15 ـ عبد الله العروي. «مفهوم الحرية»، مصدر سابق، ص 39-41.

الغربي من الانسان باعتباره الفاعل صاحب الاختيار والمبادرة. هذا التحليل الفلسفي هو أصل الانسية الغربية كما عبر عنها كل ميدان من ميادين الفن والأدب والعلم والسياسة.

المرحلة الثانية: «مرحلة الاكتمال»، حيث كانت الأساس الذي شيد عليه علمان عصريان هما: علم الاقتصاد وعلم السياسة النظرية. وقد كان المفهوم الأساسي في تلك المرحلة هو مفهوم الفرد العاقل المالك لحياته وبدنه وذهنه وعمله. على أساسه شيد تاريخ معقول يخالف التاريخ الفعلي الذي لم يكن سوى سلسلة من الصبيانيات والحماقات حسب تعبير فولتير[16]. على أساسه أيضاً شيد علم الاقتصاد العقلي، وعلم السياسة العقلية المبني على التعاقد بين أفراد عقلاء مستقلين ومتساوين.

المرحلة الثالثة: «مرحلة الاستقلال»، حيث نزعت الليبرالية من أصولها كل فكرة تنتمي الى الاتجاه الديمقراطي بعد أن أظهرت تجربة الثورة الفرنسية أن بعض أصول الليبرالية قد تنقلب عند التطبيق الى عناصر معادية لها. وقد كان المفهوم الأساسي في تلك المرحلة هو مفهوم «المبادرة الخلاقة» التي يجب المحافظة عليها لأنها كانت سبب تفوق أوروبا على باقي العالم. إن الدولة الحديثة كما استوحتها الثورة الفرنسية من تحليلات مفكري القرن الثامن عشر، قد نفت حقوق الفرد المالك «الخلاق» بإسم حقوق مجردة أسندت للفرد العاقل. هذا الفرد العاقل لا وجود له في الواقع التاريخي، في حين أن الفرد الخلاق هو نتيجة تطور طويل، ولا بد ـ في رأي ليبرالية المرحلة الثالثة ـ من المحافظة على الحقوق الموروثة ومن الاعتماد على التطور البطيء دون اللجوء الى الطفرة التي تقطع حبل الاستمرار التاريخي. ان الفرق «الواقعي»، كما كوّنه توالي الحقب والعصور، هو الذي يجب أن يكون هدف السياسة، لا الفرد «الخيالي» الذي قد يتحقق في مستقبل بعيد بعد تدخل الدولة.

المرحلة الرابعة: «مرحلة التقوقع»، حيث أصبحت تعتبر انها محاطة بالأخطار وان تحقيقها صعب ان لم يكن مستحيلاً، لما تستلزم من مسبقات غير متوفرة لدى البشر في غالب الأحيان. وقد كان المفهوم الأساسي في تلك المرحلة هو مفهوم «المغايرة والاعتراض». ان الفرد الذي يعيش داخل الدولة الحديثة المبنية على الاقتصاد الصناعي الموجه والمساواة الديمقراطية، يميل بطبعه الى مسايرة الآراء الغالبة. ولكي تحافظ على أسباب التقدم لابد من الابقاء على حقوق المخالفين في الرأي، لأن الاختلاف هو أصل الجدال، والجدال هو أصل التقدم الفكري والابتكار.

تلك هي، بإختصار شديد، مجموعة المراحل التي مرت بها الليبرالية.

ولا عجب، والحال هذه، ان يصبح من المنطقي التمييز بين العهد الليبرالي الذي مر به

16 ـ «لما يفسد العقل يتحول الانسان الى حيوان والمجتمع الى خليط من العجاوات تفترس بعضها البعض، الى قردة تحاكم ذئاباً وثعالب. هل نريد أن نجعل من تلك العجاوات رجالاً؟... علينا أن نقبل أولاً أن يكونوا عقلاء».
فولتير، «ملخص تاريخ لويس الخامس عشر»، ضمن المؤلفات التاريخية، المصدر السابق، ص 40.

الفكر العربي، وبين المدة (القصيرة جدا) التي قد يكون بعض الكتاب قد اعتنقوا فيها الليبرالية في صورتها الأصلية.

وعلى الرغم من أن الليبرالية العربية لم تكن أبداً وفية لأصولها الحقة، الا أن الليبراليون العرب عاشوا عهداً ليبرالياً حقيقياً طويلاً، أولوا أثناءه أفكاراً غير ليبرالية تأويلاً ليبرالياً. هكذا فعلوا بالتراث الاسلامي، وبالمذهب الماركسي وبالمدرسة الوجودية مثلاً. كان كل مذهب يؤكد فكرة «الحرية» صالحاً في أعينهم كمادة للدعاية «التحررية» وذلك بغض النظر عن أصوله ومراميه الفلسفية. كان المهم آنذاك هو اثبات الحرية في أية لغة تيسرت، لأن الاثبات هو التغني بشيء مفقود.

وقد تبدت مشكلة الفهم هذه كما يلي:

1 ـ كان الليبراليون العرب يعيشون ظروف القرن الثامن عشر، وهم يعاصرون أحوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فنتج عن ذلك عدم استيعاب «الليبرالية» في مسارها التاريخي. لم يستطيعوا أن يميزوا بين المراحل التي ذكرناها. أو أن يفرقوا بين الجذور الثابتة وبين الصورة الظرفية التي تلبست بها الليبرالية في القرن التاسع عشر. بعبارة أخرى، لم يجر الليبراليون العرب على المنظومة الفكرية الليبرالية فحصاً نقدياً بالمعنى الفلسفي، واتخذوها في صورتها الظرفية كشعار. وعلى الرغم من أن الشعار كان موافقاً لحاجات المجتمع العربي، وانه لهذا السبب لعب دوراً مهماً ـ الى حد ما ـ الا أن عدم استيعاب «الليبرالية» في مسارها التاريخي أثر تأثيراً سلبياً في الفكر العربي عند انصار الليبرالية وعند خصومها على حد سواء[17].

وهكذا تعرف ليبرالي الوطن العربي على منظومة مكتملة في المرحلة الأخيرة من مراحل التطور الليبرالي. تعرفوا على ليبرالية تحمل في طياتها أثار المراحل السابقة عليها. تعرفوا على ليبرالية ورثت روح الفلسفة العربية الحديثة، وروح الثورة الفرنسية، وروح الردة عليها، وروح النخبوية المعادية للديمقراطية والاشتراكية. وبالتالي واجهوا منظومة مليئة بالعناصر المتناقضة، فكان من الصعب عليهم أن يتلقوها بعقل ناقد كما نتلقاها نحن الآن بعد أن مر ما يزيد على النصف قرن من فحصها وتشريحها.

2 ـ لم يستطع دعاة المنهج الليبرالي، من المفكرين العرب، استيعاب «الطابع التاريخي الاجتماعي» للمنهج الليبرالي ذاته. ولما كان المنهج ـ في علم الاجتماع ـ هو مجموعة القوانين التي تحدد منطلق التغيير الاجتماعي وقواه ومضمونه في لحظة تاريخية معينة... فان تلك القوانين (الاجتماعية) تتميز بصفتين لأزمتين لكي تتحقق فاعليتها في الواقع: الصفة الأولى، هي تعبيرها عن الروابط الكامنة في الواقع المعاش نفسه وليس واقعاً آخر. فالقانون هو تشخيص للحقيقة الاجتماعية المعاشة، كما نراها وكما هي كائنة. أما الصفة

17 ـ المصدر السابق، ص 52.

الثانية لتلك القوانين، فهي طابعها التاريخي. فعمل تلك القوانين مرتهن بشروط تاريخية معينة، وبقوى اجتماعية معينة في لحظة تاريخية معينة. ومن ثم، ففاعلية هذه القوانين لا تتحقق الا بتوافر شروطها.

لم تكن تلك المبادىء المنهجية شاخصة كحقائق موضوعية وواقعية في بنية الفكر الليبرالي (العربي) وعند معظم دعاته من المفكرين (العرب). لقد نسي هؤلاء أن التجربة والمنهج الليبراليين أمور غير قابلة للتحقيق في الواقع الذي يعشيونه (الواقع العربي) المختلف ـ «تاريخياً» و«اجتماعياً» ـ عن أوروبا. نسي هؤلاء الرواد أنه اذا كان تطور المجتمع العربي يقتضي تلقيحه بالقيم الليبرالية التي ابتدعتها القوى البورجوازية (الرأسمالية الصناعية) الأوروبية الصاعدة، فان ذلك صعب بل مستحيل في واقعنا العربي، حيث تعمل الهيمنة الامبريالية على لجم تحديث المجتمع العربي وتعطيله. وحتى في الأحوال التي كانت تسمح ببعض هذا «التطور التحديثي»، الا انها كانت تعطيه طابعاً «كولونيالياً»[18] تابعاً، تحديثاً سطحياً، كاذباً ومجزوءاً ومحدوداً.

لقد عجز هؤلاء الليبراليون (العرب) عن فهم «الطابع التاريخي الاجتماعي» للتجربة الأوروبية. فأوروبا حين كانت تنهض بمشروعها الحضاري، لم تكن هناك قوى خارجية تعيق هذا المشروع... على العكس، لقد احتاجت أوروبا نفسها الى أن تكون قوة دافعة قامعة ومعوقة لشعوب المستعمرات لكي ينجح مشروعها الحضاري بقيمه الليبرالية.

● ثانياً: «التلقائية»... ثغرة «القانون الطبيعي»

على مدى نصف قرن من الزمان، وبتأثير من منطلقاتهم ومنهجهم الليبرالي، بات مفكرو الليبرالية (العرب) يطرحون قضيتهم كما طرحت في أوروبا... كشعارات «النهضة» و«التحديث» التي طرحها رواد المدرسة الأولى (أحمد لطفي السيد وتلامذته)، أو شعارات «التقنية» و«التنوير العربي للعقول البشرية» و«المبادىء الأوروبية بديلاً عن الثقافة الغيبية» وهي الشعارات التي أطلقها رواد المدرسة الثانية (سلامة موسى واتباعه)، أو شعارات «الوحدة العربية» التي رددها رواد المدرسة الثالثة (ساطع الحصري، قسطنطين زريق).

ولقد تشابكت الحلقات الفكرية عند رواد المنهج الليبرالي في الوطن العربي على الوجه التالي: تحديث... اصلاح... نهضة... تؤدي «تلقائياً» و«حتمياً» ـ الى الاستقلال... والتقدم (عند الليبراليين الاقليميين)، وتؤدي كذلك ـ «تلقائياً» و«حتمياً» ـ الى الاستقلال... والوحدة العربية (عند الليبراليين القوميين).

---

18 ـ تعبر «الكولونيالية» عن مرحلة الاستعمار القديم الذي اعتمد على احتلال المستعمرات بالقوة، واستعباد شعوبها بشتى أساليب القهر والاستغلال. راجع:

د. رمزي زكي، «التاريخ النقدي للتخلف»، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، الكتاب رقم (118)، اكتوبر (تشرين الأول) 1987، ص 13.

ويشير ذلك «التحديث»، عند ليبرالي الوطن العربي (الاقليميون) الى عملية التغير نحو تلك الانماط من النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي ظهرت في غرب أوروبا وأميركا الشمالية من القرن السابع عشر الى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. بدا هذا في تصوراتهم عن السبل والوسائل الكفيلة بتحقيق مصلحة مجتمعاتهم كما تصوروها من «تلقاء» أنفسهم. فقد رأى أحمد لطفي السيد وتلامذته في شعارات «البرلمانية التمثيلية» و«التعليم» و«تطوير وضع المرأة»... والأخذ بالقيم الفكرية والسلوكية التي اتبعها الغرب سبيلاً يؤدي «تلقائياً» و«حتمياً» الى تطور المجتمع. بينما رأى داعية «التقنية» (سلامة موسى) أن الأخذ بمبدأ «التصنيع» كفيل بأن ينقلنا «تلقائياً» و«حتمياً» الى تطور وتقدم مشابه لأوروبا.

أما دعاة القومية العربية والوحدة العربية من رواد المدرسة الثالثة، فرغم اكتشافهم للبعد القومي في اشكالية «النهضة العربية» وطرحهم للحل (الوحدة العربية)، الا انهم طرحوا مسألتهم تلك كما طرحها زملاؤهم الاقليميون. فعوّل ساطع الحصري على «التربية القومية» ونشر «التعليم القومي» في المدارس. بينما رأى قسطنطين زريق أن تحقيق الوحدة العربية يتطلب «ان نخوض غمار التطورات العقلية والاقتصادية والاجتماعية التي نتج عنها تحول المجتمعات الغربية الى مجتمعات قومية»[19]. وطبعاً فان هذه التطورات كفيلة «تلقائياً» و«حتمياً» بتحقيق الوحدة العربية.

ان المشكلة المنهجية (الأزمة) في طرح هؤلاء جمعياً هي ثغرة الفاعلية «التلقائية» المتضمنة في روح المنهج الليبرالي. وقد تبدت تلك الأزمة في ذلك القصور الذي ميز الليبراليون العرب (نظرياً وعملياً) في فهم عملية التغيير الاجتماعي في الواقع العربي كما يلي:

1 ـ قصوراً نظرياً... عندما أحال أصحاب المنهج الليبرالي، ومن كل الاتجاهات، الأهداف التي تتوخاها الأمة على الفاعلية «الطبيعية» و«التلقائية» لمنطق التغير الاجتماعي، ولم يشغلوا أنفسهم بالتغير الاجتماعي ذاته أو يحاولوه اتكالاً على «غائية ميتافيزيقية» خلاصتها «ان النشاط الفردي سيتجه حتماً من خلال تحقيق مصلحته الخاصة الى تحقيق مصلحة المجتمع ككل». وتلك هي «الثغرة الكبرى» لأن القوانين ضوابط حركة يستخدمها الانسان «الواعي» لتحقيق غاية، وليست القوانين قوة واعية بغاية تستخدم الانسان لتحقيقها.

ان شعار «النهضة» ـ سواء عن طريق التحديث أو التقنية أو الوحدة العربية ـ يصبح شعاراً فاقداً للمضمون اذا لم يتم تحديد القوانين الاجتماعية التي تتحكم بعملية النهضة (القوى النهضوية، معوقات النهضة، المضمون القومي للنهضة، مؤسسات

---

19 ـ د. قسطنطين زريق، «حلول عملية للعقبات التي تعترض الوحدة العربية»، مقال منشور بمجلة قضايا عربية، العدد السابع يوليو (تموز) 1980.

النهضة... الخ). هذه العناصر المهمة لم تكن هي الشغل الشاغل لدعاة الليبرالية في الوطن العربي، ليس لكونها عناصر غير مهمة، أو ليست مطلوبة، وانما لكون منطق التغير الاجتماعي كفيلاً بأن يظهرها «طبيعياً» و«تلقائياً» و«حتمياً».

2 ـ قصوراً عملياً... عندما أدت تلك الثغرة (الفاعلية التلقائية) الى وقوف دعاة الليبرالية العرب من تقدم أمتهم مواقف «سلبية»... فهي، قطعاً، لم تعلمهم دورهم «الارادي» في تغيير واقعهم الاجتماعي وتطويره. وبالتالي لم يعرفوا ما هو دورهم «الجماعي» ـ كقوى اجتماعية، وفعاليات جماعية ـ في صنع النهضة أو استيعاب التحديث البنيوي» أو تحقيق الوحدة العربية. ولم يكن ذلك غريباً، فالمجتمعات في الليبرالية قوى خاملة متروكة لمصيرها «التلقائي» تحت شعار «دعها تتغير» المعادل الطبيعي لشعار الحركة الفردية «دعه يعمل». أما تتغير الى ماذا؟... فذاك ما حال المنهج الليبرالي دون معرفته، بل «حرّم» محاولة معرفته مكتفياً بتأكيد انه سيكون في صالح المجتمع. وهكذا لم يطالب الليبراليون (العرب) الجماهير (العربية) بشيء محدد ليتغلبوا على واقع «التخلف» الذي يعيشونه، كنقيض لحلم «النهضة». وبالتالي لم يضعوا أمامهم أية مهمات آنية أو تاريخية سوى الانتظام «الفردي» في العملية النهضوية والتحديثية.

● **ثالثاً: «الايديولوجية»... ازمة «الليبرالية العربية»**

كانت اشكالية فشل «المنهج» الليبرالي هي بالأساس اشكالية «معرفية»، أثرت تأثيراً بالغاً على الايديولوجية التي تبناها رواد الليبرالية في الوطن العربي. وقد كان العجز «المنهجي» و«المعرفي» ـ ولا شك ـ في علاقة جدلية مع الفكر الليبرالي ودعوة «التغرب» و«التأورب» التي أطلقها دعاة الليبرالية.

وقد تبدت هذه الأزمة أيضاً كما يلي:

1 ـ تميز انتاج الحقبة الليبرالية في التاريخ العربي بأنه انتاج «دعائي» يستغل شتى أساليب الآداب والصحافة والتأليف القانوني. فقد كان يتكون من ترجمات لامهات الكتب الليبرالية الغربية، ومن تعليق عليها... ومن روايات وأشعار تتغنى بالحرية (الليبرالية)... ومن بحوث تحيّي وتؤول مذاهب اسلامية صريحة قديمة. كل تلك الأنواع من التأليف كانت تلعب نفس الدور وتروّج بين القراء الأفكار الليبرالية.

ان محمد حسين هيكل (1888–1956)، وهو المجدد الذي عرف بحماسته في عهده الباكر للتغرب والتمصير الاقليمي بمنأى عن مؤثرات العروبة والاسلام، والذي ينتمي الى «الاحرار الدستوريين» غلاة المجددين آنذاك، قد بث نفس الأفكار عندما بسط مذهب «روسو» في السياسة والتربية... وعندما وصف في قصة «زينب» عاطفة متحررة من قيود العادات والتقاليد... وعندما أوّل تأويلاً «شخصياً» السيرة النبوية. في

كل تلك الأعمال ظل وفياً لدروس استاذه أحمد لطفي السيد الذي دعا الى الانفراد بالرأي والصدع به. فقد كتب في العام 1912 يقول[20]: «ان الذين يبخلون عنا بالقرب من المثل الأعلى من حريتنا التي اتانا الله اياها من فضله، يجدون من امثلة تقصيرنا في اظهار حرية الرأي في العلم وفي السياسة ما يحتجون به من ارادتنا على البقاء على ما نحن عليه... فاذا أحسوا من حريتنا في الآراء العلمية الارادية قوة لا يقف أمامها استهزاء الجهلاء ولا غضب الكبراء ولا استدرار المنافع الخسيسة، لا يجدون مندوحة من التخلية بيننا وبين طريقنا الى المثل الأعلى لحريتنا».

وعلى الرغم من أن خصوصية الليبرالي (عامة) انه يرى في الحرية أصل الانسانية الحقة وباعثة التاريخ وخير دواء لكل نقص أو تعثر أو انكسار... الا أن خصوصية الليبرالي (العربي) انه كان يعبد الحرية باندفاع لم يعد يحس به زميله الأوروبي. والسبب في ذلك هو حالة مجتمعه الذي لم تتحقق فيه بعد أية صورة من صور الحرية. من هنا نشأت خصوصية علاقة المفكرين العرب بالليبرالية: من جهة، استعملوها كشعار ولم يتجاوزوه الى التمثل الفلسفي... ومن جهة أخرى، تأثروا بها طويلاً الى حد انهم قد أوّلوا مذاهب أخرى تأويلاً ليبرالياً... ومن جهة ثالثة، لم يستطيعوا أن يستوعبوا الدرس: «ان الحرية الليبرالية لا تمثل نظرية بين النظريات، بل ان الليبرالية ذاتها تنفي أن تكون للحرية نظرية». ذلك هو الدرس الذي تمدنا به الليبرالية في كل زمان ومكان.

2 ـ ان قطاعات كبيرة من المفكرين العرب الليبراليين (أحمد لطفي السيد وتلامذته) قد برروا في لحظات معينة موقف التصالح والتهاون مع الاحتلال الأجنبي تحت شعار: «بناء الأمة وتحديثها هو الطريق المؤدي الى الاستقلال». يؤكد هذا ويتلازم معه الموقف الذي اتخذته الأحزاب الليبرالية الكبرى في الوطن العربي تجاه المستعمر، وكذا عقد معاهدات الاستقلال «الصورية» التي أبرمت مع الاحتلال الأجنبي في النصف الأول من هذا القرن.

لقد كان الجيل الليبرالي (الاصلاحي) المتطلع عبر المتوسط الى أوروبا هو الذي رأى في معاهدة 1936 ـ على سبيل المثال ـ تقدماً وتصحيحاً لمسار العلاقة بين أوروبا ومصر. فقد اعتبرها مكافأة لجهده نحو «التحديث» و«الاستقلال». وكان كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» في العام 1932، من أبرز الأصوات المتفائلة تجاه هذا التطور، حيث أعاد صياغة أفكاره التجديدية «التغريبية» بشكل منهجي منظم أنصب حول مسألة «التعليم». الا انه طرح بالوضوح ذاته المسألة «الحضارية الكيانية» برمتها. ولعله كان آخر صوت في الثقافة العربية يطرح الثقة بالحضارة الأوروبية، ويدعو الى

---

20 ـ أحمد لطفي السيد، «مبادىء في السياسة والأدب والاجتماع»، القاهرة 1963، ص 137، مقتطف من مقال في يومية «الجريدة» بتاريخ 1912/9/19. راجع:
عبد الله العروي، مصدر سابق، ص 51.

قبولها كاملة بمثل هذه الجرأة وهذا الانفتاح. أما المنطلق الحضاري لهذه الدعوة فيتلخص في الفرضية القائلة: «ان العقل المصري منذ عصوره الأولى، عقل ان تأثر بشيء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط، وان تبادل المنافع على اختلافها، فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط»[21].

وهكذا... ظلت تلك القطاعات من المثقفين الليبراليين في حالة تغرب واضحة. وقد برروا - تحت دعوى قيم «التحديث» الأوروبية - تصالحهم، بل تهاونهم مع المستعمر الأجنبي والنفوذ الغربي.

3 - في الوقت الذي كانت فيه تلك القطاعات ترى أن الهيمنة الأوروبية على الشرق العربي هي الباب المفتوح لدخول قيم «التحديث» الأوروبية... وكانت تبدي - تبعاً لذلك - تعاطفاً وميلاً واضحاً نحو سلطات الاحتلال الأجنبي... كانت قطاعات أخرى من المفكرين الليبراليين تعيش مأساة التصادم مع الغرب الأوروبي وقيمه الغريبة عن روح الشرق.

فمن ناحية أولى... شهدت الفترة (1934-1936) تحولات كبيرة داخل التيار الليبرالي من المثقفين الأوائل. وقد بدا واضحاً أن هذا التيار لم يخضع في حركته لمنطق النشوء والارتقاء بقدر ما خضع لمنطق التحلل والانهيار. فأخذ الرواد الأوائل لهذا التيار في التعبير عن أزمة هذا الجيل الذي تبنى الليبرالية «منهجاً» ومن دعوة التغرب والتحديث والعلمنة «شعارات» لاطاراته الفكرية، وانتهت الدعوة والممارسة الليبرالية الى فشل ذريع. وفجع هذا الجيل في منطلقاته وظهر له الوجه البشع للغرب الأوروبي.

لقد عاد محمد حسنين هيكل لينكأ الجرح ويتحدث تحديداً عن أزمته وأزمة جيله من المثقفين العرب الذين تعلموا من أوروبا، وصدقوا دعوتها للعلم والحرية والانسانية، ثم عادوا الى أوطانهم مخلصين لنداء «التحديث»، فاكتشفوا الوجه الآخر للحضارة الغربية: «عاد هؤلاء الى بلادهم يبشرون بالحضارة الغربية، لكنهم ما لبثوا أن صدمتهم ظاهرتان عجيبتان أثارتا دهشتهم لتناقضهما مع أصول الحضارة الغربية تناقضاً بيناً: الأولى، هذه الحرب المنظمة التي يقوم بها الاستعمار الأوروبي لحرية العقل. وقد راعهم من هذه الحرب انها لم تكن تقبل هوادة قط. أما الظاهرة الثانية، فهي انتشار المبشرين الغربيين في كل مكان من المدن الكبيرة والصغيرة، بل في القرى يدعون الى المسيحية ولا يأبون التعريض بالاسلام. وقد فتح مرور الزمن عيونهم على حقيقة أخرى لم تكن اقل اثارة لدهشتهم من هاتين الظاهرتين: فما يصدره الغرب للشرق من آثار حضارته قد وقف أو كاد عند اسوأ ثمرات هذه الحضارة. وما كان يأتي بلاد الغرب من الربح المادي يمده بأسباب الرخاء والترف. فتجارة الرقيق الأبيض والكحول ومواد الزينة واللهو وجوقات

21 - د. طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر»، ص 41... راجع:
د. محمد جابر الانصاري، مصدر سابق، ص 94-95.

الهذر المسرحي، كان أول ما يصدم النظر لآثار الغرب في الشرق. ثم كشف تعاقب السنين من بعد الحرب (الأولى) عن الحقيقة المؤلة المضنية ـ فقضية أوروبا التي حاربت في سبيلها أربع سنوات تباعاً والتي بذلت فيها مهج ابنائها، لم تكن الا قضية الاستعمار ومن يكون له حق التوسع فيه: دول الوسط أم الحلفاء؟ لقد بدت حقيقة أشد من هذه الحقيقة مرارة وايلاماً، تلك ان الغرب الذي تزعم دوله انه تحرر من قيود التعصب الديني ما زال يذكر الحروب الصليبية التي نشبت خلال القرون الوسطى بين المسيحية والاسلام. وان كلمة لورد اللنبي يوم استولى على القدس وقوله ان الحروب الصليبية قد انتهت، كانت تعبر عن معنى يجول بخاطر الدول الأوروبية جميعاً»[22].

من ناحية أخرى، أدت هذه الحقيقة الى ارتداد عدد كبير من هؤلاء المجددين الليبراليين الى النبرة الايمانية والى الاسلام، يتخذون منها درعاً في مواجهة الغرب الأوروبي. فشهدت تلك الفترة ظاهرة الكتابات الاسلامية في أعمال رجال الثقافة من المجددين الليبراليين، حيث أصدر طه حسين الجزء الأول من «على هامش السيرة» (1933) ـ ومحمد حسنين هيكل «حياة محمد» (1930).. وتوفيق الحكيم «محمد: الرسول البشر» (1936) بعد ان كان متجهاً لاستلهام الأساطير القديمة في «أهل الكهف» (1933)، و«شهرزاد» (1934)... ثم تلت هذه الأعمال الاسلامية «العبقريات» عند عباس العقاد (منذ 1943)... وكذا عاد الدكتور منصور فهمي عن تحمسه المطلق للغرب والليبرالية... وفي لبنان عبر ميخائيل نعيمة ـ ومنذ عودته من مهجره في أميركا (1922) ـ عن نفس الرؤية الايمانية الصوفية[23].

هذا الاتجاه الايماني الصوفي الخالص بملامحه الذاتية، لا يمكن أن يمثل تحولاً «فردياً». ان نزعته الدينية وتحريره من العقلانية المفرطة يندرجان ضمن ظاهرة العودة الاجتماعية العامة للبحث عن ايمان قديم متجدد، واحياء تراث حجبه الزيف في عصور الانحطاط. ان أزمة هؤلاء المثقفين لم تكن في عودتهم الى الاسلام أو التاريخ العربي، يستمدون منه العون في مواجهة الغرب، بل في العودة «الصوفية» و«الرومانسية» الى العهد «الخلافي» وذلك في محاولة لاستردادها دون تقدير حقيقي لطابعها التاريخي أو للظروف والوقائع المعاشة والتي كانت تمنع موضوعياً من استردادها. لم تكن تلك العودة تحمل بذور «العقلانية» الانتقادية التي تستطيع المواءمة بين العناصر الايجابية في التراث التاريخي، والعناصر الايجابية في حضارة العصر. فارتدوا جميعاً ـ أو معظمهم ـ وبشكل رومانسي «حالم» الى نزعة «ماضوية» ترى في الماضي البعيد نموذجاً قابلاً للتكرار والبعث من جديد. وبالتالي صار «ماضي الأمة» موضوعاً لتمجيد مفرط يبحث فيه هؤلاء المجددون عن عصر ذهبي، وعن نموذج سياسي ينبغي استرجاعه، وعن تأسيس قديم

22 ـ مذكرات د. محمد حسنين هيكل. المصدر السابق، ص 42–43.

23 ـ المصدر السابق، ص 47–48.

ينبغي تجديده. ولم يكن هذا الماضي سوى عهد الخلفاء الراشدين. ودون تقدير حقيقي لتاريخ الأمة القائم على الاضطهاد والجهل والصراع السياسي على السلطة، وهي الأسباب والعوامل التي تمنع الأمة من استرداد ذلك العهد الذهبي.

4 ـ أما اساتذة الفكر القومي ودعاة الوحدة العربية والمناضلون في سبيلها من ذوي الاتجاه الليبرالي، فقد كانوا يطرحون قضيتهم كما طرح الليبراليون في أوروبا قضاياهم القومية. وكانوا ينقلون عنهم ويستمدون من أقوالهم ما يدافعون به عن دولة الوحدة العربية. ويحلمون بيوم يرون فيه «بسمارك» العرب يقيم دولة الوحدة. وساد في الوطن العربي تيار قوي يرى الأمة «قدراً» والوحدة «مصيراً». بدون أن يعرف لماذا كان القدر قومياً، ولماذا يكون المصير في الوحدة، وماذا تفعل دولة الوحدة في المجتمع القومي الموحد، كانت الوحدة لديهم هدفاً في ذاتها، مفرغة من أي مضمون اجتماعي[24].

لقد عجز الرواد الليبراليون الأوائل للفكر القومي العربي (ساطع الحصري ـ قسطنطين زريق) عن اكتشاف الطابع الاجتماعي في «موضوعة» الوحدة العربية. وفي الوقت الذي أكد فيه هؤلاء أن سبيل النهضة العربية هو الوحدة العربية، حاربوا بشدة ـ وبشكل خاص الحصري ـ أية نظرية تقول «بالصراع الاجتماعي» تحت وهم أن هذه النظريات يمكن أن تفتت الأمة الى طبقات، فتعوّق عملية التوحيد القومي. وبذا عبر هؤلاء عن عجز شبه كامل في فهمهم لطبيعة «البورجوازيات العربية» الحاكمة ودورها في تعويق عملية توحيد الأمة، بل تعويقها لأسس «النهضة» و«التحديث». ولم يكن مرجع ذلك القصور الى أن اساتذة الفكر القومي الليبرالي في الوطن العربي ورواد النضال من أجل الوحدة العربية «بورجوازيون» يبحثون عن «وحدة السوق» ليوزعوا فيها منتجات مصانعهم الرأسمالية التي لا وجود لها، وانما جاء القصور من انهم كانوا يفهمون الأمة، ويعرفون القومية، ويناضلون من أجل الوحدة بالمنهج الليبرالي... والليبرالية تعلم الناس «كيف يتحررون» ولكن لا تعلمهم «ماذا يفعلون بالحرية».

يبحث قسطنطين زريق ـ مثلاً ـ في كتابه «في معركة الحضارة»، على مقاييس التحضر والنهضة ويحصرها في ثمانية منها: «التغلب على الطبيعة، الابداع الفني، التنظيم السياسي، التقويم الشخصي... الخ» ـ ثم يتساءل: هل يمكن ارجاع تلك المقاييس الى عنصر واحد؟. فيبدأ بردها الى قياسين عامين هما «الابداع» و«التحرر»، ثم ينتبه الى أن الابداع ليس الا وجهاً للتحرر، وهذه عبارته: «... يمكن ردها الى الابداع، أو من طريق آخر الى مقدار التحرر الذي أحرزه أبناء الحضارة وأحرزته الحضارة عامة». وعندما يتعرض لأوضاع الشعب العربي يقول: «اذا كان جوهر

24 ـ د. عصمت سيف الدولة، مصدر سابق: ص 34.

التحضر هو التحرر، فمعنى تخلفنا هو اننا لم نجز ما جازته الشعوب التي سبقتنا في هذا المضمار...»[25].

وهكذا أراد هؤلاء وحدة قومية «على الطريقة الأوروبية»، وعلى نفس المسار التاريخي. الا انهم لم يفهموا قط استحالة تحقيق هذا الأمل. فالبورجوازيات العربية ـ على خلاف البورجوازيات الأوروبية ـ لم تضطلع بأي دور نهضوي أو قومي. كما انه لم يكن لها أي دور يذكر في هدم القيم الاقطاعية المتخلفة والراسخة من المجتمع العربي. فهي قد نشأت في تعاون مطلق مع الطبقة الاقطاعية وكانت ابنتها الشرعية. نمت حولها وفي تربتها. فإمتصت بالتالي كل ما هو رجعي ومتخلف من هذه الأصناف، وبقيت لاصقة بأوهام وثقافة القرون الوسطى بإستثناء بعض مظاهر «التغرب» السطحي، تعلن تبعيتها المطلقة للاستعمار وتعاونها غير المشروط معه.

● **رابعاً: «الفردية»... ميراث «الممارسة الليبرالية»**

قلنا ان الليبرالية عن طريق انطلاقها من فهم تغيير الواقع الاجتماعي من انضباط حركة الانسان بقوانين حتمية، علمت الناس ان واقعهم الاجتماعي قابل للتغيير، وان ما يحول دون تغييره هي القيود المفروضة على فعالية القوانين «الطبيعية» التي تضبط حركته، وان عليهم ان يحطموا تلك القيود حتى يتغير الواقع. فعلمتهم بذلك أن «التحرر» لازم لامكان تغيير الواقع الاجتماعي. فكان ذلك كسباً عظيماً للتقدم البشري.

ولما كانت القوانين «ضوابط حركة» يستخدمها الانسان (الواعي) لتحقيق غاية، وليست القوانين قوة واعية بغاية تستخدم الانسان لتحقيق تلك الغاية، ولما كانت معرفة القانون وشروط فعاليته (اذا حدث كذا... حدث كذا) لازمة لامكان استخدامه عن طريق التحكم في تلك الشروط لتغيير الواقع الاجتماعي... فان الناس لم يعرفوا من الليبرالية كيف يغيرون مجتمعاتهم، فتركوها تتغير. لقد علمتهم الليبرالية ألا يشغلوا أنفسهم بالتغيير الاجتماعي أو يحاولوه اتكالاً على «غاية ميتافيزيقية» نسبتها الى قوانين الحركة، خلاصتها انها تتجه بالنشاط الفردي الى تحقيق مصلحة المجتمع «تلقائياً» و«حتمياً».

من هنا... كان الحل الليبرالي لمشكلة التغيير الاجتماعي متضمناً معرفة أكثر بفاعلية الانسان، وغير متضمن شيئاً يذكر عن فعالية المجتمع. وسيظل هذا القصور في المنهج حائلاً دون أن يكون للمجتمع ـ في الفكر الليبرالي ـ أثر ايجابي في تحديد كيفية التغيير الاجتماعي. وستظل كل نظريات التغيير الاجتماعي الليبرالية، نظريات «فردية». كما

---

25 ـ د. قسطنطين زريق، «في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري»، (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، 1964)، ص 279.
راجع: عبد الله العروي، مصدر سابق، ص 93.

ستظل «الفردية» ذات دلالة صحيحة على الذهنية الليبرالية. وقد انعكس هذا كله ـ ايجابياً وسلبياً ـ على كل التغيرات الاجتماعية التي تمت في ظل الليبرالية.

ففي أوروبا... استطاعت مجموعات من «الأفراد» الرواد، العباقرة أو المغامرين، يكاد التاريخ ـ من قلة عددهم ـ أن يحصي أسماءهم واحداً واحداً، استطاعوا أن يكتشفوا العالم وان يقهروا الطبيعة بالعلم، وأن يحققوا الثورة الصناعية وأن يرسوا قواعد حضارة الرخاء المادي (الحضارة الأوروبية المعاصرة)، وان يستهلكوا في سبيل هذا أعداداً لا حصر لها من البشر. ومع هذا، فإن كل ذلك الرخاء ظل «ملكية خاصة» لأصحابه ـ وهم قلة ـ بدون أن يستفيد منه أحد غيرهم، بل كان بالنسبة الى غيرهم فقراً على فقر وعبودية ليست أفضل من عبودية القرون الوسطى[26].

أما في المجتمعات «المتخلفة»، ومنها في مجتمعنا العربي، فقد كانت «الفردية» ـ خاصة بين المثقفين ـ ميراثاً للممارسة الليبرالية ـ ذلك المذهب «الفردي» الذي يتجاوز تمجيد الانسان الى حد اطلاق «الفرد» من التزاماته المترتبة على انتمائه الى مجتمعه، فيتحول المجتمع فيه الى ساحة صراع «فردي» لا انساني، وتكون «الفردية» فيه «قيمة» لا يخجل منها صاحبها، بل يفخر بها بقدر ما يكون لها من ضحايا من أفراد آخرين.

نوضح فنقول:

1 ـ تلك «الفردية» يمكن اكتشافها بسهولة من السلوك العادي لصاحبها في المجالات الاجتماعية... في الحديث عن المجتمع ومشكلاته وحركته كما لو كان المتحدث غريباً عنه... في اسقاط[27] الفرد ذاته على المجتمع فلا يرى فيه الا مشكلاته الخاصة... في فرض نفسه على المجتمع فيضع رأيه الخاص في التغير الاجتماعي شرطاً أولياً على المجتمع ان يقلبه قبل أن «يتفضل» هو فيشارك في مشكلات تغيره... في التشبث بالقيادة ولو في شلة عاطلة من المقدرة... في التوقف أو الانعزال أو التمرد على العمل الجماعي ما لم يخضع الناس لإرادته... في الدعوة الى التضحية ولا يضحي... في طلب الالتزام ولا يلتزم... في البحث الدائم عن «براءته» عن طريق اتهام الآخرين... الخ. في كل تلك الحالات، ومن مثلها، نكون أمام حالة «فردية» ترى في المجتمع موضوعاً تمارس فيه ارادة صاحبها، ان استطاع استغله ايجابياً، وان لم يستطع جنح الى السلبية. وهنا تكون «السلبية» احدى العلاقات المميزة «لليبرالية الفردية».

2 ـ الى كل ذلك، يضاف سبباً آخر «للفردية» في الوطن العربي، هو ان المثقفين فيه هم

---

26 ـ د. عصمت سيف الدولة، مصدر سابق، ص 30.

27 ـ «الاسقاط» (Projection) بالمعنى التحليلي النفسي هو: أوالية يطرد الشخص من خلالها صفات أو مشاعر أو رغبات أو نزوات أو أفكار لا يعترف بها ولا يستطيع أن يقبلها كجزء من ذاته. انه يطردها كي يركزها في الخارج في الأشخاص والظواهر المادية والعلاقات ملصقاً اياهم بها ونافياً للتهمة عن ذاته.

انظر: د. مصطفى حجازي، «التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الانسان المقهور»، (بيروت: معهد الانماء العربي، الطبعة الثانية، 1980)، ص 246.

أكثر الناس علماً بأن التقدم لا يمكن أن يقوم على أساس التجزئة. من هنا، يعلمون علم اليقين ان وعود التقدم الاجتماعي في مجتمعاتهم (الاقليمية) وعوداً كاذبة في النهاية. فهم يرفضون فيما بين أنفسهم الانتماء الى دولهم (الاقليمية) لأنهم يعرفون انها فاشلة. وبينما يحتفظ بعضهم بولائه (القومي)، يرى البعض الآخر أن تلك المجتمعات (الاقليمية) المحدودة أكثر قابلية للاستغلال. ان مقاعد السلطة فيها، أو مقاعد خدمة السلطة، أقرب بكثير منها في دولة الوحدة... فيدعون الولاء (الاقليمي) لستر رغباتهم «الفردية» في استقلال مجتمعاتهم، اي في التقدم «الفردي» على حساب الجماهير فيها. أو فلنقل خوفاً على مواقعهم الممتازة في مجتمعاتهم الاقليمية من أن تضيع في غمار النضال من أجل الوحدة أو في زحمة الكفاءات في دولة الوحدة[28].

لقد «نمّى» هذا الميراث المخرب للممارسة الليبرالية، «الفردية» بين صفوف المتعلمين والمثقفين من أبناء الأمة العربية. وذلك واحداً من أخطر عوامل التخلف فيها، لأنها تفتك بمقدرة أكثر الناس معرفة بمشكلات التطور الاجتماعي وحلولها الصحيحة على العمل «الجماعي»، وهو الاسلوب الوحيد لتحقيق التقدم في أي مجتمع.

3 ـ غير أن هذا الميراث المخرب للممارسة الليبرالية، لم ينم «الفردية» بين صفوف المتعلمين والمثقفين من أبناء الأمة العربية «افراداً»، ولكنه تجاوزها فنماها في الأحزاب الليبرالية. وهي أسوأ أنواع الأحزاب التي عرفها الوطن العربي في تاريخه الحديث.

من ناحية أولى...

الحزب الليبرالي من الداخل عبارة عن مؤسسة من أفراد غير ملتزمين فيما بينهم الا بالاحترام المتبادل لآرائهم الفردية. اذ أن التزامهم بتحقيق غاية اجتماعية موضوعية يلتقون عليها ويحتكمون اليها مستحيل. ذلك لأن الحزب من حيث هو ليبرالي لابد له من أن يحتكم، أو يترك الحكم، في أي خلاف بين أعضائه للقواعد الخالدة المستقرة في ضمائر هؤلاء الأعضاء بحكم «القانون الطبيعي» الذي يقود خطا الأفراد «تلقائياً» و«حتمياً» نحو مصلحة الحزب العليا. من هنا لا يقوم الحزب الليبرالي ولا يبقى الا بذلك القدر الذي يصل اليه «التلفيق» بين الاراء «الفردية» المختلفة داخله، والا انشق ثم انشق ثم انفرط ليعود «أفراداً» ليبراليين حقاً. وهو لا ينشق عادة، بل ان الحزب الليبرالي من أكثر الأحزاب تماسكاً، ذلك لأن الخلاف العقائدي داخله غير محتمل بحكم المذهب «الفردي» الذي يقوم عليه. ولأن الانضمام اليه والبقاء فيه لا يتضمن التزاماً بشيء ـ بعد دفع الاشتراك المالي ـ سوى الوصول بالحزب الى مقاعد الحكم.

ولما كان الحكم هو الهدف الأول والأخير المطلوب لذاته، ومن هذا يتفق كل الليبراليين، فإن نظرة واحدة نتأمل من خلالها أي حزب ليبرالي تكفي لنعرف كيف انه مؤسسة جماهيرية منظمة لتكذب حتى تربح. تكذب على نفسها وتكذب على الشعب

28 ـ د. عصمت سيف الدولة، مصدر سابق، ص 236-237.

لتربح الحكم. اذ كيف يمكن أن يصل الحزب الليبرالي الى الحكم إلا عن طريق «المنافسة الحرة» التي هي قانون التطور «الطبيعي» الذي يقدسه الليبراليون؟

من هنا، يدخل الحزب الليبرالي لعبة السياسة «بقائمة» من الوعود يقدمها الى الشعب حلاً لمشكلاته الاجتماعية، ويطلب من الشعب ان يختاره لتولي السلطة حتى يستطيع ان يحقق ما وعد به، ولكنه من حيث هو ليبرالي، يكون مبدأه (نظريته) عدم تدخل السلطة في النشاط «الفردي» وترك كل واحد من الشعب يحل مشكلاته الخاصة كيفما يريد وبقدر ما يستطيع، و«البقاء للأصلح». أي أن الحزب الليبرالي ـ بحكم نظريته ـ لا يملك الا أن يعد الشعب بعدم التدخل في شؤونه الاجتماعية فيما لو وصل الى مقاعد الحكم. وهو اذ يعد بأكثر من عدم التدخل لا يفعل الا أن يكذب. يكذب على نفسه لأنه يعد بما لا يتفق مع مبادئه، ويكذب على الشعب لأنه يعد بما لا ينوي الوفاء به[29].

من ناحية أخرى... يسمح الفراغ العقائدي داخل الحزب الليبرالي بأن يعيش الحزب طويلاً، طالما انه في الحكم، كما يسمح بأن تتحول قيادته الى «زعامة فردية»، فيعوض بذلك استحالة الالتقاء الفكري لأعضائه، بالالتقاء حول الزعيم. ويقدمون «الزعيم» بديلاً عن النظرية. فيصبح الحزب الليبرالي ـ في الواقع ـ حزب القيادة فرداً كان أو جماعة من الأفراد.

والآن... لا يسعنا الا أن نتساءل: كيف يمكن أن يقوم حزب ليبرالي على مبدأ، في حين أن مبدأه ان يربح سباق «المنافسة الحرة» في الوصول الى «الحكم» الذي يمثل في سوق السياسة «الربح» الذي من أجله يتنافسون في سوق التجارة؟

هكذا، أثرت الليبرالية على فكرنا العربي المعاصر.. والى هذا الحد، كمنت أزمة الفكر العربي مع الليبرالية... وعلى ذلك المستوى، تبدت اشكاليته المنهجية... وعلى تلك الصورة، وصلت به الممارسة الليبرالية. وهنا لا يسعنا الا أن نقول: لم يكن قصور المنهج الليبرالي ذا أثر مقصور على الحياة الاقتصادية. بل لقد أثرت الليبرالية ـ ايجابياً وسلبياً ـ في كل نواحي الحياة السياسية والاجتماعية والأدبية والفنية. وعلامتها في كل ميدان واحدة: التقدم ولكن للخاصة. ثم انها قد أثرت ـ ايجابياً وسلبياً ـ في واحدة من أهم القضايا التي تهمنا في الوطن العربي، ونعني بها: القومية.

كيف؟

غير أن هذا الحديث نرجو أن يكون قادماً... وانا فيه لمجتهدون.

---

29 ـ راجع: د. عصمت سيف الدولة، الجزء الخامس، ص 29–30.

حسن يوسف الكويتي

قراءات في نقد الفكر الوحدوي

2

الليبرالية:
والطريق الى الوحدة العربية

محمد يوسف الرويشي

● **مدخـل**

قد لا يختلف اثنان من التقدميين في الوطن العربي على دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية كغاية للنضال العربي. لا يحدث الخلاف حول سيادة الشعار المثلث (حرية، اشتراكية، وحدة) والذي يرمز الى دولة المستقبل، فهو يتردد من كل مكان من الوطن العربي. وترفعه قوى كثيرة من الشعب العربي. ولكنهما يختلفان، ويختلف كثير غيرهم، في الاجابة على السؤال: كيف تتحقق؟... كيف تقوم دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية؟. وهذه هي «الثغرة القاتلة» التي تفتك بأمل الشعب العربي في اقامة دولة الوحدة، وتبقيها شعاراً من كلمات مرصوصة تتعثر خطوات الذين يريدون أن يحققوه في الواقع العربي، لأنهم لا يتفقون على «كيف يتحقق».

ولقد كانت الظروف التاريخية خلال ما انصرم من سنوات هذا القرن في مصلحة تحقق وحدة الوطن العربي، وكان الشيء المنتظر أن يسير العمل الوحدوي في خط صاعد، ومتفق مع توافر الظروف التاريخية الملائمة.

فهل كان ذلك كذلك؟

على الرغم من توافر الظروف التاريخية الملائمة، والظروف الموضوعية المساعدة لتحقيق الوحدة العربية، وعلى الرغم من أهمية تحقق هذه الوحدة وضرورتها، الا انه لم يتم انجاز أي مشروع وحدوي حقيقي حتى الآن. وليست هناك أية دلالة على أن الحركة «الوحدوية» العربية تسير في خط صاعد، بل لا نجاوز الحقيقة اذا قلنا أن النصر الذي تحقق من نهاية الخمسينات وبداية الستينات بات مهدداً... واننا قد نشهد انتصاراً للاقليمية على أسس جديدة.

لماذا؟
لماذا تعثرت الوحدة العربية برغم انتصار دعوة القومية العربية؟
لماذا لم تقم الوحدة بين الأقطار التي تأكد استقلالها؟
لماذا لم يستطع الحكام «الوحدويون» انجاز أي عمل وحدوي؟
لماذا تلوح في الافق بوادر انتصار الاقليمية الجديدة؟

في تقديرنا... ان مجرد توافر ظروف تاريخية معينة مساعدة لتحقق هدف معين، لا يكفي بحد ذاته ليسير التاريخ في اتجاه تحقق ذلك الهدف، ما لم يرافق ذلك ارادة وجهد انساني يستهدفان تحريك كافة الظروف في اتجاه تحقيق الهدف المنشود. واذا كان القول بأن الارادة والجهد الانساني لا يخلقان الأحداث من عدم صحيحاً، فان القول بأن الارادة والجهد الانساني من أبرز الظروف المحركة للتاريخ صحيح أيضاً. وبغياب الارادة والجهد الانساني تظل الظروف الأخرى مجرد عوامل مساعدة معطلة تنتظر من يحركها. وفي التاريخ الانساني قضايا كثيرة لم تتحقق برغم ما كان يبدو من احتمال تحققها بسبب عدم اقتران التطلع اليها بالجهد الانساني. وهناك قضايا غير يسيرة كان يبدو انها تعارض اتجاه التاريخ تحققت بفعل الارادة الانسانية الفاعلة والجهد الانساني المتواصل اللذان حركا المتناقضات في سبيل تحقيقها. ولعل نجاح الصهيونية من أوضح الأمثلة التي تحققت على الرغم من تناقضها للتاريخ[1].

ولقد كان ذلك هو النتيجة التي وصلنا اليها من خلال بحثنا السابق[*] عن الليبرالية وأثرها في الفكر العربي. وقد انتهينا هناك الى أن أزمة المنهج الليبرالي، والمتمثلة في قانونه الطبيعي وثغرته «التلقائية الميتافيزيقية» قد كشفت نفسها في البناء الفكري العربي الليبرالي بمدارسه المختلفة وذلك على وجه العموم. ونتناول هنا «أزمته» تلك من خلال التيار «القومي العربي» الليبرالي على وجه أكثر خصوصية.

والواقع أن قصور المنهج الليبرالي لم يكن ذا أثر مقصور على الحياة الاقتصادية. بل لقد أثرت الليبرالية ــ ايجابياً وسلبياً ــ في كل نواحي الحياة السياسية والاجتماعية والأدبية والفنية. وعلاقتها في كل ميدان واحدة: التقدم ولكن للخاصة. ثم انها قد أثرت ــ ايجابياً وسلبياً ــ في واحدة من أهم القضايا التي تهمنا في الوطن العربي، ونعني بها: القومية.

● القومية... في الفكر الليبرالي

من الدارج فيما يكتب عن الأمة وعن القومية انها ذات صلة «خاصة» بالرأسمالية. وان الحركات القومية حركات «بورجوازية»، اخذاً بظاهر تاريخ الحركات القومية في

1 ـ راجع: عوني عبد المحسن فرسخ، «الظروف الاقليمية في الوطن العربي»، الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، نوفمبر (تشرين الثاني) 1974، الطبعة الأولى، ص 9.

* راجع: حسين معلوم، «قراءات في نقد الفكر الوحدوي: الليبرالية... في الفكر العربي».

أوروبا، ونقلاً في أغلب الحالات عن الفكر الأوروبي. ومع ان أوروبا ليست هي المكان الوحيد من الأرض الذي وجدت فيه الأمم حتى تكون الأمم الأوروبية نماذج لأمم الأرض، وعلى الرغم من أن أغلب ما قدمه الفكر الأوروبي عن القومية مليء بالخلط الخاطىء بين الأمة والشعب والدولة... الا أن ما يهمنا ـ هنا ـ هو أن نعرف من اين جاءت تلك الأخطاء وذلك الخلط في فهم القومية.

يرى الفكر الليبرالي انه على الرغم من ان ارتباط الانسان بأرضه التي نشأ عليها وبتقاليد اباثه قديم قدم التاريخ، الا أن نهاية القرن الثامن عشر هي البداية الحقيقية لظهور المشاعر القومية التي نجحت في تشكيل الحياة الخاصة والعامة. بل، أكثر من ذلك، فان الحركة القومية أصبحت واحدة من أكبر العوامل المسيرة للتاريخ، ان لم تكن أكبرها فعلاً. فقد أصبحت الحركة القومية ـ والتي ظهرت في القرن الثامن عشر ـ قوة مسيطرة في كل من أوروبا الغربية وأميركا الشمالية. حتى انه ينظر الى الثورتين الأميركية والفرنسية كأول مظهرين قويين للقومية. ثم واصلت انتشارها في أوائل القرن التاسع عشر في وسط أوروبا، ولم ينتصف القرن الا وكانت آثارها واضحة في شرق وجنوب شرق القارة. وقد وضعت القومية بصماتها على الأحداث، في بداية القرن العشرين، وخاصة في قارتي آسيا وافريقيا. لهذا يسمى الفكر الليبرالي القرن التاسع عشر بإسم «عصر القوميات».

وجهة النظر الليبرالية اذن... تعتبر القومية حركة حديثة نسبياً، وترى انه من الخطأ الظن بأنها تمثل عاملاً دائماً أو عاملاً قديماً من العوامل التي تسير التاريخ. ويعزو مفكروها هذا الخطأ الى الحيوية الدافقة التي اظهرتها القومية خلال فترة حياتها القصيرة كعنصر هام أثر تأثيراً بعيداً على الحياة والتنظيم الاجتماعيين.

ومما يستدعي النظر في معالجة الفكر الليبرالي لظاهرة القومية، انه يعتمد اعتماداً كبيراً على التجربة الأوروبية، ويخرج منها بتعميمات كثيرة يحاول تطبيقها على أية حركة قومية رغم تباين الخلفيات والظروف. وهو ينطلق في ذلك من الأحداث المتشابكة التي مرت بها أوروبا من حيث ظهور الدول المركزية الكبيرة بواسطة ملوك الحكم «المطلق» الذين حطموا روابط الولاء الاقطاعية المتعددة، وجعلوا من الممكن توحيد مشاعر الولاء لجهة واحدة، كذلك اضفاء الطابع الدنيوي على الحياة والتعليم وتبني تطوير اللغات المحلية واضعاف الروابط الدينية، ثم نمو الاعتماد الاقتصادي المتبادل الذي تطلب قيام وحدات سياسية أكبر تتيح المجال الواسع والمناسب للروح الوثابة الجديدة للطبقات الوسطى الصاعدة ومشروعاتها الرأسمالية. هذه الدول الكبيرة الموحدة ذات النشاط السياسي الاقتصادي المركزي، كانت تحركها في القرن الثامن عشر روح جديدة مشابهة لتلك التي ميزت الحركات الدينية في احقاب سابقة. وتحت تأثير النظريات الجديدة لسيادة الشعب وحقوق الانسان، تغيرت نظرة الشعب لشخص الملك الذي لم يعد هو الأمة أو

الدولة، وانما أصبحت الدولة دولة الشعب، الدولة القومية، الوطن. أي ارتبطت الأمة والدولة وتوحدتا، فنشأت الدولة القومية. كما ارتبطت الحضارة بالقومية فأصبحت حضارة قومية.

هذا الوضع الجديد الذي نشأ في أوروبا[2]... بدا للفكر الليبرالي مغايراً لكل الأوضاع والمفاهيم التي سيطرت على الفكر السياسي المسيحي. فخلال تلك الفترة، كان تركيز الانسان على العام، بينما تركز القومية ـ الجديدة ـ على الخاص وعلى المحدود وعلى الاختلافات والخصوصيات القومية. وكان من أثر هذا، ان «المسألة القومية» كما تسميها الكتابات الأوروبية لم تدرس، وبالتالي لم تفهم، الا من خلال الصراع من أجل الوحدة القومية، وللفترة التي استغرقتها الحركات القومية حتى اقامت دولها القومية. ثم اعتبرت مسألة منتهية، لا يدرسها أحد ولا يحاول فهمها الا اذا ثار نزاع حول الحدود.

وهذا يفسر لنا كيف ان ما يردده الليبراليون حتى اليوم عن الأمة وعن القومية هو ذات ما قاله فلاسفة ومفكرو الليبرالية منذ ثلاثة قرون. وستظل كل الكتابات الليبرالية التي صدرت منذ القرن السابع عشر وحتى الآن، عن الأمة وعن القومية، وعن الحركة القومية، وعن الوحدة القومية، مطبوعة بالطابع الليبرالي ايجابياً وسلبياً. فهي تعترف بالوجود القومي (الأمة) وتصفه وتعدد ميزاته بدون أن تبحث في تاريخه لتعرف لماذا وجد، وبدون أن تتابع مصيره لتعرف ماذا سيكون. وهي تشيد بالقومية وتتعصب لها بدون أن تعرف في القومية إلتزاماً بغير الابقاء على ذاتها دفاعاً عن الوجود القومي. وهي تدعو الى الوحدة القومية ولكن الوحدة ـ من دعوتها ـ مجرد تجسيد سياسي للواقع مقطوع الصلة بالمستقبل.

ان هذا لا يعني أن الأمة وجود عقيم، أو أن القومية رابطة سلبية، أو أن الوحدة القومية غير ذات مضمون... ولكن يعني أن هكذا تفهم الأمة والقومية والوحدة، اذا كان دليلنا في المعرفة المنهج الليبرالي.

كيف؟

ببساطة... كانت الليبرالية قد علمت الناس في أوروبا أن يتحرروا من كل ما هو مفروض عليهم، وان يعودوا الى كل ما هو طبيعي، ثم أن يتركوا الأمور تجري الى غايتها الطبيعية غير المعروفة. كذلك فعلوا في ميدان النشاط الاقتصادي، وكذلك فعلوا في ميدان النشاط القومي.

وقد بدأ الفكر الليبرالي من تقرير أن المجتمع ظاهرة لم توجد نتيجة اكراه، بل انبثقت انبثاقاً حراً من الطبيعة الانسانية كإستجابة لغريزة حب الاجتماع. هذه الغريزة الاجتماعية الأصلية لقنت الانسان قواعد أساسية للحياة في المجتمع. هذه القواعد هي «القانون

---

2 ـ راجع: د. محمد محمود ربيع، «الايديولوجيات السياسية المعاصرة: قضايا ونماذج»، (الكويت: شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى، 1979)، ص 38 وما بعدها.

الطبيعي». فالقانون الأساسي طبقاً للفلسفة الليبرالية هو قانون طبيعي بذات القدر ولذات السبب الذي نقول به أن المجتمع وجود طبيعي. ويمكن على هذا أن نقول بأن المجتمعات وجدت، وما تزال موجودة، استجابة لقواعد خالدة في الضمير الانساني. كما يمكن القول بأن تلك القواعد الخالدة قواعد اجتماعية. ويكون القولان صحيحان، لأن «القانون الطبيعي» و«المجتمع الطبيعي» ليسا الا تعبيرين: الأول في الضمير الانساني، والثاني في الوجود الاجتماعي، عن قانون سام هو قانون الحياة. وعلى ذلك، فقبل أن يكون المجتمع منظماً بقواعد قانون وضعية، يوجد نظام قانوني للمجتمع يجسد حقيقته على افضل وجه في الحرية وبالحرية. والقانون الوضعي ذاته ليس الا ترجمة للقانون الطبيعي، ويؤدي غايته بقدر ما يكون متفقاً مع الأصل الذي يترجمه.

وعن طريق العودة الى الطبيعة، اكتشف كل واحد منهم مجتمعه «الطبيعي» الذي ينتمي اليه. اكتشف كل واحد «امته». وهذا يعني انه لم يوجدها، بل كانت موجودة فعرفها. وعرف من هذا انتماءه اليها فعرف القومية. فلما أراد أن يتحرر من الكيانات السياسية المفروضة عليه ليقيم بدلاً منها دولة «طبيعية»، وجد أن الدولة القومية هي الدولة التي تتفق في عنصريها: البشر والأرض، مع المجتمع الطبيعي. فكانت الليبرالية منهجاً صالحاً وكافياً لنشوء الحركات القومية التي أسقطت امارات الاقطاع في أوروبا، وحققت الوحدة القومية. ثم... وقف الأمر عند هذا الحد. ولم تحتج الظروف في أوروبا الى مزيد من الدراسة حتى تنضج الفكرة القومية، وتؤسس على أسس علمية. اذا لم ينقض القرن التاسع عشر الا وكانت معارك الأمم الكبرى في سبيل وحدتها القومية قد انتهت أو كادت. وكانت أغلب الأمم الأوروبية قد توحدت وتكونت فيها الدول القومية، أي الوحدة السياسية للأمة.

هكذا فهم الليبراليون أممهم وقومياتهم، ومارسوا حركاتهم القومية[3]. اذ أن المفهوم الليبرالي للقومية يوقف حركتها عند الوحدة القومية، ولا يرى انها ـ بعد هذا ـ ذات مضامين تتصل بمستقبل التطور بعد تحقيق الوحدة. فالأمة ـ في الليبرالية ـ وجود اجتماعي طبيعي يعرف من أوصافه. والفكر القومي الليبرالي كله ليس الا تعريفاً وتوصيفاً وخلافاً حاداً حول تعريف وتوصيف الأمة. والقومية ـ في الليبرالية ـ علاقة طبيعية بين أبناء الأمة الواحدة. ولكنها علاقة سلبية لأنها مجرد انتماء لا يتضمن إلتزاماً بشيء الا بالحفاظ عليه. والحركات القومية ـ في الليبرالية ـ نضال فكري وسياسي وثوري في بعض الأوقات ضد التجزئة ومن أجل الوحدة القومية لا أكثر.

فهل اختلف الليبراليون العرب ـ في ذلك الفهم ـ عن الاساتذة الأوروبيين؟

الا اننا قبل أن نجيب، نود أن نشير هنا ـ بإختصار ـ الى مدى صحة ما يثيره أولئك الذين يتهمون «القومية» بأنها كانت، وما تزال، علاقة عدوانية. فإنهم يضربون لذلك

---

3 ـ د. عصمت سيف الدولة، «نظرية الثورة العربية»، (بيروت: دار المسيرة، الطبعة الأولى، 1979)، الجزء الثالث، ص 32.

مثلاً، أمثلة عديدة في الواقع، من تاريخ العدوان الاستعماري المستمر على الشعوب، ومن الحرب «الأوروبية» الثانية التي شنتها النازية والفاشية. ويقولون أن كل هذا كان أثراً من آثار القومية.

الواقع أن الحركة القومية كانت قد ارتبطت بفترة حرجة، جنحت فيها الدول القومية (الجديدة) في أوروبا الى تمجيد الخصائص الفردية لكل أمة. وصاحب ذلك انفجار مشاعر التعصب والغرور واحتقار القوميات الأخرى. وقد استفاد النظام الاقتصادي الليبرالي المستغل (الرأسمالية) استفادة كبرى من اطلاق هذه الشحنات المدمرة لتدعيم مراكزه وزيادة أرباحه سواء داخل الدولة القومية أو على الصعيد الدولي. فمن الصراع الداخلي، نجح النظام الرأسمالي الى حد كبير في تجميد الاحتكاك بين العمال وأرباب العمل، أو الابقاء عليه في نطاق ضيق تسهل السيطرة عليه. وكانت الحجة التي تساق لتحقيق هذا الهدف هو التنافس مع الدول القومية الأخرى وضرورة بناء الدولة اقتصادياً وعسكرياً. ووصل الأمر الى درجة محاولة ضمان الاستقرار الداخلي وخضوع الجماهير للاستغلال الرأسمالي عن طريق تعويضها نفسياً ببذل الوعود بالسيطرة على أمم وقوميات أخرى بعد شن الحرب عليها وقهرها. كما شاهدنا مثلاً في الشكل الرأسمالي المتطرف المعروف بالنازية.

وقد كان من الطبيعي، والحال هكذا، أن تساعد مشاعر الحقد والكراهية التي ولدّتها تلك القوميات العدوانية على تعقيد العلاقات الأوروبية، واضافة وقود جديد للصراع الموجود أصلاً بينها، والذي تمثل في التنافس على بسط السيطرة الاستعمارية على أغنى الأراضي والبلاد في القارات الأخرى، وخاصة في افريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية. ثم انفجرت التناقضات الاقتصادية ونزعات التعصب القومي في حروب طاحنة كان أشهرها على التوالي: الحرب السبعينية، والحرب الأوروبية الأولى (1914–1918) والحرب الأوروبية الثانية (1939–1945)[4].

وقد أدى ذلك، ولا شك، الى أن أصبحت «القومية» متهمة بأنها كانت علاقة عدوانية. وعلى الرغم من انه ليس من الغريب أن يكون كثير من المعتدين الاستعماريين والنازيين والفاشيين قد شنوا حروبهم العدوانية بإسم «القومية»، الا أن الغريب حقاً ان يصدق بعض الذين يدعون المعرفة العلمية (الماركسيين مثلاً) ما يقوله المعتدون. ان أقل قدر من المعرفة العلمية بالاستعمار، وأشكاله المختلفة، يكشف عن حقيقة القوى الكامنة وراء الحروب العدوانية، وبواعثها، وأغراضها. انهم الرأسماليون الذين يستغلون، أول ما يستغلون، الشعوب من أممهم ذاتها. ثم يستعملونها وقوداً للحروب التوسعية بقصد اغتصاب ما لدى الشعوب الأخرى من ثروات وقوى لاستهلاكها أو لتصنيعها ثم اعادتها الى ذات الشعوب المقهورة لاستهلاكها في مقابل الاثمان التي يفرضها

4 ـ د. محمد محمود ربيع، مصدر سابق، ص 43–44.

الغاصبون. كل هذا بقصد تحقيق مزيداً من «الربح» للرأسماليين... لا جشعاً منهم، كما يقال عادة، ولكن لأن تلك هي طبيعة النظم الاستغلالية حيث لا يوجد أحد الا أن يكون سارقاً أو مسروقاً بحكم قانون المنافسة المخرب. ثم... لما أن تجاوز الرأسماليون استغلال شعوبهم ذاتها، واتخذوا من الحروب العدوانية سبيلاً الى قهر الشعوب الأخرى واستغلالها، كانوا أبعد ما كانوا عن «القومية». القومية كما نعرفها ونفهمها(*)، وحتى كما فهمها الليبراليون (الرأسماليون). لم يكن تجاوز الوحدة القومية الى الاستغلال والاستعمار حركة قومية.

آية هذا... اننا بقدر ما نجد في التاريخ من حروب عدوانية بإسم القومية، نجد حروباً تحررية باسم القومية أيضاً. ومن الحرب «الأوروبية» الثانية كانت النازية تغزو بولندا بإسم القومية الألمانية، وكانت بولندا تدافع عن وجودها بإسم القومية البولندية. وانهزمت فرنسا في حربها القومية ضد العدوان النازي. وانتصر الاتحاد السوفييتي في حربه «القومية الكبرى» ضد النازية. فأيهم كان أصدق قولاً في «القومية»؟... وهل تصدق أدانة القومية بما تجني أيدي المستغلين لشعوبهم والشعوب الأخرى؟. اننا قبل أن ندين أية حرب، ينبغي أن نعرف لماذا، ولمصلحة من يخوض كل طرف حربه، بصرف النظر عن التضليل الدعائي الذي هو واحد من مصلحة الحروب[5].

من أين جاء الخلط اذن؟

الحقيقة ان ذلك الخلط ـ كما سنرى في دراستنا القادمة ـ كان قد جاء من التقييم الماركسي للقومية. بمفهومها الليبرالي. اذ اعتبر أن ذلك المفهوم السلبي للقومية هو المفهوم الصحيح، فاعتبر أن كل حركة قومية هي حركة ليبرالية أو «بورجوازية».

وماذا بعد؟

نعود الى محاولة الاجابة على ذلك السؤال الذي طرح نفسه علينا من قبل: كيف فهم الليبراليون العرب الأمة والقومية... وكيف مارسوا حركاتهم القومية... وهل اختلفوا في ذلك عن الاساتذة الأوروبيين؟

- **التيار الليبرالي... «القومي العربي»**

الواقع أن اساتذة الفكر القومي ودعاة الوحدة والمناضلين في سبيلها من الليبراليين العرب، كانوا يطرحون قضيتهم كما طرح الليبراليون في أوروبا قضاياهم القومية. كانوا ينقلون عنهم ويستمدون من أقوالهم ما يدافعون به عن الوحدة العربية، ويحلمون بيوم يرون فيه «بسمارك» العرب يقيم دولة الوحدة. وعلى مدى نصف قرن من الزمان (النصف الأول من القرن الحالي) ساد في الوطن العربي تيار قوي يرى الأمة قدراً والوحدة

---

* نحتفظ لدى القارىء بحقنا في توضيح ذلك في دراسة مستقلة، سنحاول نشرها قريباً.

5 ـ د. عصمت سيف الدولة، مصدر سابق، ص 150-151.

مصيراً... بدون أن يعرف لماذا كان القدر قومياً، ولماذا يكون المصير في الوحدة، وماذا تفعل دولة الوحدة في المجتمع القومي. كانت الوحدة هدفاً في ذاتها، مفرغة من أي مضمون اجتماعي.

ولم يكن مرجع ذلك القصور ان اساتذة الفكر القومي (الليبرالي) في الوطن العربي، ورواد النضال من أجل الوحدة العربية (على الطريقة الليبرالية)... «بورجوازيون» يبحثون عن وحدة السوق ليوزعوا فيه منتجات مصانعهم الرأسمالية التي لا وجود لها. وانما جاء القصور من انهم كانوا يفهمون الأمة، ويعرفون القومية، ويناضلون من أجل الوحدة بمنهج ليبرالي. والليبرالية... «تعلم الناس كيف يتحررون، ولكن لا تعلمهم ماذا يفعلون بالحرية».

المهم أن نفطن الى أثر الليبرالية على الحركة القومية العربية وأهدافها، وهو ما يهمنا بالأساس الحديث عنه هنا، لذلك يجب العودة ـ بشكل مختصر وعلى قدرة ما يطيق الحديث ـ عن تطور تلك الحركة على امتداد تلك الفترة الزمنية التي ذكرناها.

كان للثورة العربية (ثورة 1916) وللحرب الأوروبية الأولى، أعمق الأثر على تطور الحركة القومية العربية. فقد أدى فشل وانحلال الامبراطورية العثمانية (1918) وتكوين مجموعة من الدول العربية بعد ذلك الى أحداث تغييرات مهمة في الفكر السياسي العربي:

فمن ناحية، تم القضاء على الخلاف بين دعاة الاصلاح الديني وبين القوميين لصالح الآخرين. فإنشاء دول عربية علمانية تحت قوى الانتداب من جهة، والغاء نظام الخلافة من جهة أخرى، حطم آمال الغالبية العظمى من دعاة الاصلاح الاسلامي الذين شكلوا تحدياً للقوميين قبل الحرب. وعلى الرغم من أن الجيل الثاني من دعاة الاصلاح الديني مثل رشيد رضا ـ أحد اتباع محمد عبده ـ حاول أن يعيد الثقة في حركة الاصلاح الديني وذلك بطرح خطوات عملية محدودة لاعادة الخلافة، الا أن النخبة الجديدة التي نشأت بعد الحرب لم تكن مهتمة اطلاقاً بإعادة انشاء دولة اسلامية.

من ناحية أخرى، اكتسب الفكر الاشتراكي زخماً في الوطن العربي بعد الحرب مباشرة. وأحد أسباب ذلك هو انتصار ثورة اكتوبر (تشرين الأول) في روسيا. فقد لاقت نظرية لينين القائلة بأن: «الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية» رواجاً لدى الكثير من المفكرين العرب الذين ايدوا فكرة تحالف شعوبهم مع الاتحاد السوفييتي. وقد شهدت السنوات العشر الأولى بعد الحرب انتشار الخلايا الاشتراكية في كل من مصر والعراق ولبنان وفلسطين. وقد رفض الاشتراكيون الناشئون رفضاً تاماً كل المفاهيم الديمقراطية لجيل ما قبل الحرب، وحاولوا، بدلاً من ذلك، استخدام الماركسية في دراستهم للمجتمع العربي.

ومن الجدير بالملاحظة، انه في حين ألقى ماركس وانجلز الضوء على عملية التطور

الاجتماعي وبحث المرحلة التاريخية التي سبقت الرأسمالية، لم يعر الماركسيون العرب، وبخاصة الشيوعيون منهم، سوى قليلاً من الاهتمام لتفهم الحركة القومية وتكوينها الاجتماعي والاقتصادي. كما انهم باشروا بسرعة في وضع برنامج ملائم لشعب صناعي وحاولوا تنظيم أحزاب شعبية بروليتارية في بلدان لا وجود فيها للبروليتارية الصناعية. وعلاوة على ذلك فشل هؤلاء في تفهم القومية العربية ضمن اطار نضالها الموسع من أجل الاستقلال القومي والتقدم الاجتماعي للشعوب المستعمرة. والواقع انهم نفروا القوميين العرب منهم عندما ادعوا بأن الأمة ظاهرة اجتماعية خلقتها «البورجوازية القومية» لكي تؤدي الى خدمة مصالحها[6]. وبصورة عامة لم يتمكن الماركسيون العرب، في فترة ما بين الحربين، من تفهم وتفسير مشاكل الحركة القومية العربية بالشكل الصحيح. وكانوا، نتيجة لذلك، ميالين الى اطلاق تعاريف وتعاميم لا علاقة لها بالحياة العربية. وقد أدى فشل الماركسيين النظريين في تقديم تحليل عملي وموضوعي للمشاكل الأساسية التي تواجه الحركة القومية، الى نشوء عدد من المجموعات الاشتراكية التي رفضت الطريقة غير النقدية التي طبق الماركسيون النظريون بواسطتها مبادئهم.

من ناحية ثالثة، كان النضال من أجل الحصول على الاستقلال التام وبناء نظم اجتماعية وسياسية وعملية، جعل مسألة نشوء فكر جديد، أكثر عمقاً من فكر جيل ما قبل الحرب، أمراً لا مفر منه. ولقد حاولت قيادة الحركة القومية (التي تسلمت السلطة تحت وصاية قوى الانتداب) دون جدوى تطبيق أسلوب الغرب التحرري بنظمه الاقتصادية على العالم العربي. ولكن مشاكل التغيير الاجتماعي والاقتصادي جعلت مسألة اقامة نظام ديمقراطي ليبرالي أمراً غير ممكن. وهكذا... فعلى الرغم من أن القضاء على الخلاف بين دعاة الاصلاح الديني وبين القوميين لصالح الآخرين قد أعطى للحركة القومية العربية قوة وتأثيراً كبيرين... الا أن تحول تلك المجموعات من الاشتراكيين الى القومية القطرية وانصرافها عن القومية العربية ـ بالاضافة الى تأثير الشيوعيين والمجموعات الانفصالية أيضاً ـ أدى الى تجزئة الحركة القومية العربية خلال فترة ما بين الحربين. والواقع انه بغض النظر عن العوامل الأخرى، عمقت هذه المجموعات من حدة النزعة الاقليمية.

ولقد كان على الحركة القومية العربية أن تخوض عملية تغيير شاملة في بنائها وفي فكرها من أجل أن تكيف نفسها مع الظروف الجديدة. فقبل الحرب كانت هناك حركة موحدة، بشكل ما، تناضل من أجل تثبيت حقوق الأقاليم العربية في الانفصال والتطور القومي المستقل. وكان نضالها موجهاً بالدرجة الأولى ضد المؤسسات السياسية

---

6 ـ الحكم دروزه، «الشيوعية المحلية ومعركة العرب القومية»، (بيروت: دار الفجر الجديد، الطبعة الأولى، 1961) ص 41-42.
راجع:
باسل الكبيسي، «حركة القوميين العرب»، تعريب: نادرة الخضيري الكبيسي، (بيروت: مؤسسة الابحاث العربية، الطبعة الرابعة، 1985) ص 51.

للامبراطورية العثمانية ذات الشرعية الدينية. أما بعد الحرب، فقد «تجزأت» الحركة القومية الى عدة منظمات سياسية انهمكت كل منها في نضالها من أجل استقلال الدولة التي نشأت فيها. علاوة على ذلك، أعطت الأحزاب السياسية الناشئة الأولوية لمشكلة دمج المجموعات الاجتماعية في اطار وجود سياسي منفصل أكثر مما عملت في سبيل تحقيق الهدف القومي الجوهري الخاص بإقامة دولة عربية قومية واحدة. وهذا لا يعني انهم تركوا المبدأ القومي بصورة كلية، بل انهم استمروا في الواقع في اعتبار الوحدة هدفهم الجوهري مع ملاحظة أن فكرة الوحدة كانت ـ في تلك المرحلة ـ تتجسد في الدعوة الى الوحدة «السورية» باعتبارها الخطوة العملية الأولى[7].

ومع بداية الحرب «الأوروبية» الثانية، دخل الفكر القومي العربي مرحلة جديدة من التطور هي مرحلة القومية الشاملة. فقد كانت كتابات «ساطع الحصري» مفيدة في شرح وتفنيد مفهوم القومية الذي أكد على السيادة التامة للدول القومية. وقد رفض الحصري كل أشكال القوميات القطرية في العالم العربي وذلك بتوسيع مفهوم الأمة العربية لتشمل مصر وشمال افريقية. وقد بنى الحصري في صياغته لنظريته القومية مفهومه على قاعدة اللغة السائدة ليشمل كل الذين يتكلمون اللغة العربية. وقد ساعدت دراساته الدقيقة في توضيح العديد من المفاهيم المغلوطة عن القومية العربية مما أدى الى جعل وجود الأمة العربية الواحدة حقيقة لا جدال فيها. ولهذا السبب اعتبر، ويعتبر الكثيرون من الكتاب، «ساطع الحصري» فيلسوف القومية العربية بلا منازع[8].

الا أن كتابات الحصري لم تعالج النواحي الاقتصادية والاجتماعية في بناء الأمة. وكانت أفكاره ذات علاقة بمراحل الاحتجاج القومي أكثر من اهتمامها بمهام البناء القومي. وانبرى مفكر آخر هو الدكتور «قسطنطين زريق» لمعالجة المهمات الأساسية في البناء القومي. وقد حث زريق العرب على تبني المؤسسات المعمول بها في الغرب وذلك باعتبارها الخطوة الأولى لمواجهة تحدي العصر الحديث. ولعل محاولته هذه هي أكثر المحاولات تنظيماً لصياغة برنامج يعتمد على المفاهيم التحررية الانجلو ـ ساكسونية[9].

وبعد انتهاء الحرب «الأوروبية» الثانية، بدأ النضال من أجل التحرر يأتي ثماره. فتحررت أقاليم عدة من الاستعمار (الظاهر). وأصبح المنتصرون في معارك التحرر مطالبين بأن يستفيدوا من التحرر الذي كسبه في تغيير الواقع العربي المجزأ سياسياً، المتخلف اقتصادياً. وأصبحت أهم الأسئلة المطروحة على الفكر القومي العربي دائرة حول العلاقة بين الوحدة والتغيير الاجتماعي.

هنا انشقت الحركة القومية الى جناحين متميزين:

---

7 ـ باسل الكبيسي، المصدر السابق، ص 52 وما بعدها.

8 ـ انظر ترجمة «ساطع الحصري» وأعماله في: سامي الكيالي، «الأدب العربي المعاصر في سورية». (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، د.ت)، ص 215-219.

9 ـ باسل الكبيسي، مصدر سابق، ص 54.

الجناح الأول: يفهم الأمة والقومية والوحدة فهماً ليبرالياً. فهو لا يعرف علاقة بين الوحدة والتغيير الاجتماعي. بل يرى أن اقحام القضايا الاجتماعية على القضايا الاجتماعية يشوه نقاءها ويصد عنها كثيرين، فيمزق قواها ويعوّق الوحدة العربية. وهو يدعو الى تأجيل كافة القضايا الاجتماعية الى ما بعد الوحدة. ويزعم أن كل شيء «سيسير سيراً طبيعياً بعد الوحدة». وقد كانت حجته في ذلك هي تاريخ الرأسمالية الأوروبية.

ولما أن كذبت الممارسة ذاتها كل دعاوى الليبراليين في الوطن العربي، على وجه لم يعرفه الليبراليون من قبل، وأدت الليبرالية الى تجريد القومية حتى من مضمونها التحرري... تراجع ذلك الجناح ولم يتبق منه سوى أفراداً وجماعات محدودة الأثر والفاعلية. وقد كان ذلك لسببين: الأول، ان الليبراليين العرب كانوا قد دخلوا ميدان المنافسة الرأسمالية بدون رصيد علمي أو مالي أو مادي أو بشري في وقت كانت الرأسمالية العالمية قد قضت فيه على حرية المنافسة وتحولت الى نظام احتكاري عالمي. أما الثاني، فهو أن الرأسماليين العرب لم تكن أمامهم أية فرصة ليؤدوا الدور الخلاق الذي قام به رواد الرأسمالية في أوروبا. فاحتوتهم الاحتكارات العالمية. فإذا هم تابعون ثقافياً ومالياً وادارياً للقوى الاستعمارية. وفقدوا ـ خفية ـ الحرية التي كسبوها علناً. وعاد الاستعمار من جديد في شكل جديد الى المواقع التي غادرتها جيوشه.

أما الجناح الثاني: فقد بقي وحده يمثل الحركة القومية، وان ظلت قواه متفرقة. فهو يكافح كفاحاً مستميتاً لانجاز مرحلة التحرر القومي والحيلولة دون عودة الاستعمار في شكله الخفي الجديد. وهو يدعو الى الوحدة ويعمل على تحقيقها. وهو يحاول تجاوز مرحلة التخلف في الأراضي المتحررة. كل هذا معاً. وهو ما يزال يفهم الأمة والقومية فهماً ليبرالياً موروثاً. ولما كان ذلك الفهم الليبرالي للقومية لا يقدم له معرفة تذكر بكيفية التغيير الاجتماعي وعلاقته بالوحدة القومية، فقد لجأ الى منهج «التجربة والخطأ». وأدان بقوة، ولفترة طويلة، الإلتزام العقائدي. الى أن اهتدى الى الحل الاشتراكي «كضرورة» فرضها عليه التخلف الاقتصادي وفشل تجارب التنمية عن طريق الرأسمالية. هنا طرح على الحركة القومية ـ التي أصبحت ممثلة فعلياً في هذا الجناح ـ السؤال القديم بصيغة جديدة. لم يعد سؤالاً عن علاقة الوحدة بالتغيير الاجتماعي، بل أصبح عن العلاقة بين الوحدة والاشتراكية على وجه التحديد.

ولأن التيار السائد داخل ذلك الجناح، ما يزال يفهم الأمة أو القومية كما تعلمها من أساتذة الفكر القومي الأوائل ـ فهي سلبية بالنسبة الى مشكلات التغيير الاجتماعي ـ فقد ظلت الوحدة مطلباً قومياً يصر عليه ويبرره ليبرالياً وان كان لا يعرف علاقته بالاشتراكية. أما الاشتراكية فقد عرفها بالتجربة كضرورة لتخطي مرحلة التخلف الاقتصادي، فهي مطلب قائم على أساس مستقل. وهما معاً مطلبان كان من حظنا التاريخي أن نحتاج اليهما.

هكذا... أثرت الليبرالية على الحركة القومية العربية بصفة عامة، وعلى حركات التحرر العربي بصفة خاصة[10] ولم يتبق لدينا الا أن نتناول تلك الاجابة التي حاول الفكر الليبرالي «القومي العربي» ان يقدمها على ذلك السؤال الذي ما زال يشغل العقل العربي بصفة عامة حتى الآن وهو: كيف يمكن أن تتحقق الوحدة العربية؟... كيف يمكن أن تقوم الدولة العربية الواحدة؟. تلك الاجابة، يجب أن نتناولها من خلال أحد مفكري الليبرالية في وطننا العربي (ساطع الحصري، قسطنطين زريق). ولكن أيهما نختار؟... اذ ان الاختيار يجب أن يتم على أسس واضحة.

● **قسطنطين زريق... لماذا؟**

يعد الدكتور قسطنطين زريق من أهم أعلام التيار القومي العربي المعاصر من ذوي المنهجية الليبرالية. وهو يحتل بين المفكرين العرب المعاصرين مكانة خاصة وذلك لأسباب عدة. من بين تلك الأسباب تتابع انتاجه الفكري على امتداد فترة تقارب النصف قرن من الزمان. الأمر الذي أتاح له تأسيس خطوط فكرية واضحة، وسمح لقطاعات واسعة من المفكرين العرب التعرف على كتاباته. من تلك الأسباب أيضاً، ان زريق كان من الرعيل الذي قام بوضع وتطوير بعض المفاهيم والعقائد الاجتماعية والسياسية التي لاقت منذ منتصف القرن الحالي انتشاراً واسعاً، وعملت على رسم كثير من الملامح الفكرية لبعض الحركات السياسية في الوطن العربي[11].

وواقع الأمر، أن تحليل كتابات الدكتور زريق ـ أو نقدها ـ هو في حقيقته عملاً لا يتصدى لتحليل جهود مفكر «فرد»، بل يتعدى هذه الحدود لينغرز في قلب تيار كامل من تيارات الفكر القومي العربي، يشكل زريق علماً من أعلامه. فالتيار الليبرالي الذي ينتمي اليه زريق كان يشكل تياراً له السيادة الفكرية في فترة ما قبل الحرب «الأوروبية» الثانية وما بعدها. ولا زالت بعض عناصره حتى هذه اللحظة تؤثر في ساحة العمل والفكر القومي. وعلى الرغم مما اعترى النضال القومي العربي من تغيرات جذرية نحو رفض الليبرالية كمنهج للتعامل مع الواقع العربي، وعلى الرغم مما اعترى مفكرو هذا التيار من تطورات فكرية بدت في بعض الأحيان وكأنها تخلي عن ذات المنهج الليبرالي نفسه، إلا ان نبرة الافتتان «اللاشعورية» بالتجربة الليبرالية الأوروبية، والارتداد اليها عند الأزمات الثورية، والحلم بتخليقها «عربياً». هذا النزوع «الشعوري» في بعض الأحيان، و«اللاشعوري» في كثير من الأحايين، لا زال يسيطر على بعض الفئات من المثقفين في وطننا العربي، وان كانوا قلائل، الا انهم ما يزالون يتمتعون بسمعة فكرية طيبة في داخل التيار القومي العربي، ويمارسون فيه أدواراً لا يمكن نكرانها أو تغافلها.

10 ـ راجع، د. عصمت سيف الدولة، مصدر سابق، ص 35-36.

11 ـ انظر: د. هاني أحمد فارس، «قسطنطين زريق: داعية العقلانية في الفكر العربي الحديث»، مقال منشور بمجلة شؤون عربية، العدد 14، ابريل (نيسان) 1982، ص 27.

المهم... انه، ولا شك، في أن الدكتور قسطنطين زريق كان قد أسهم في بناء الأرضية الفكرية والايديولوجية التي أنطلقت منها أكبر الحركات القومية على امتداد الوطن العربي في تاريخه الحديث (حركة القوميين العرب). فقد بدأ زريق، «الاستاذ البارز في الجامعة الأميركية ببيروت» و«الاستاذ المستشار لجيل كامل من القوميين»، بتشكيل حلقات مناقشة لطلبة الجامعة منذ العام 1947. وقد أوضح زريق في هذه الحلقات أفكاره حول القومية والحركة القومية العربية. وبهذا تسنى للطلبة المشاركين في تلك الحلقات التعرف على نشوء وتطور الحركة القومية العربية. كما استطاعوا تنمية وعي خاص بالخطر الصهيوني الموضح في كتاب زريق «معنى النكبة» الصادر في أعقاب حرب 1948. وقد دعا زريق الى نبذ الثقافة التقليدية واحلال الثقافة الغربية بمظاهرها العلمية مكانها، وحث طلابه على العمل من أجل خلق دولة عربية موحدة، ووضع ثقتهم في نخبة مخلصة تأخذ على عاتقها اجراء التغيرات اللازمة في المجتمع العربي.

ولأن الدكتور قسطنطين زريق اكتفى بشرح المبادىء القومية دون أية محاولة من جانبه لتنظيم الطلبة في نشاطات سياسية، بادر القوميون العرب (جورج حبش وزملاؤه الأوائل من المؤسسين لحركة القوميين العرب) وأخذوا زمام المبادرة ودعوا للعمل بعض الأعضاء المشاركين في حلقات المناقشة خاصة أولئك الذين لم يسبق لهم وان أبدوا نشاطاً واستعداداً للمشاركة[13]. من هنا يتضح لنا أهمية أن نتناول مفصلاً ـ على قدر الامكان ـ أفكار الدكتور قسطنطين زريق أخلص مفكر قومي للمنهج الليبرالي.

• قسطنطين زريق... «البنية الفكرية والايديولوجية»

تعرف القضية المركزية التي شغلت الفكر العربي الحديث منذ بداية عصر النهضة وحتى اليوم «بالمسألة الكبرى». أو «مسألة المسائل». وتتكون هذه المسألة في الشكل الذي تطرح به عادة من شقين: يجري التساؤل في الشق الأول، عن الأسباب التي أدت الى ضعف الشرق (العالم الاسلامي سابقاً والعالم العربي حالياً) وتأخره، وقوة الغرب (العالم المسيحي أو أوروبا سابقاً والدول الصناعية حالياً) وتقدمه. وتمارس ضمن هذا التساؤل عملية نقد ذاتي تتفاوت في صرامتها وحدتها. فبينما ينتهي بعضها الى تبرير الذات القومية من الأخطاء والتقصير، يؤدي بعضها الآخر الى انكار هذه الذات القومية. وأما الشق الثاني، فله طابع أكثر ايجابية. اذ يتضمن تحرياً للصيغ والوسائل التي تضمن في حال تبنيها وتطبيقها اقامة المجتمع العربي المنشود.

وفكر قسطنطين زريق[13]... يدور في نفس الفلك الذي سار فيه الفكر العربي

12 ـ راجع: باسل الكبيسي، مصدر سابق، ص 79-80.

13 ـ معظم الاشارات الواردة في هذه الفقرة لأقوال وكتابات الدكتور قسطنطين زريق مأخوذة من مقال الدكتور هاني أحمد فارس، «قسطنطين زريق: داعية العقلانية في الفكر العربي الحديث». وللسهولة فسوف نذكر فقط المصادر الأصلية وذلك كما جاء في المقال المذكور.

الحديث. وهو أسير المسألة ذاتها. بل يصح القول أن زريق كان من أكثر الذين نذروا أنفسهم ـ طوال الخمسين سنة الأخيرة ـ للكتابة في هذه القضية وما يتفرع عنها من مواضيع. وقد عبر عنها في احدى كتاباته على الشكل التالي: «... فالسؤال الأساسي اذن هو: كيف يمكننا أن نقلب المجتمع العربي قلباً جذرياً وسريعاً من مجتمع انفعالي توهمي ميثولوجي شعري، الى مجتمع فعلي حقيقي عقلاني علمي؟... كيف يمكننا أن نحدث فيه هذه الثورة التي تضمن له السلامة والقدرة والكرامة في العالم الحديث؟»[14]. ويتضح من هذه الفقرة أن موقع زريق من تلك المسألة يتلخص في عدم رضاه عن المجتمع العربي القائم[15]... وتفضيله لمجتمع له مواصفات مختلفة يعتبر انه أصلح لتحقيق عدد من الأهداف.

ومع ان كتابات زريق لا تحتوي، مع الأسف، على نظرية متكاملة توضح طبيعة وأوصاف المجتمع المنشود، الا أن هناك محاولات منه لرسم بعض ملامح هذا المجتمع. وآراء زريق في هذا المجال هي نتاج لأربع قناعات أساسية تشكل القاعدة التي يرتكز اليها نظامه الفكري. القناعة الأولى هي ايمانه العميق بأن الشعوب مسؤولة الى حد بعيد عن تقرير مصيرها[16]. ولقد خالف زريق من ذلك الكثرة من الكتاب المعاصرين الذين كانوا يرجعون الأوضاع العربية المتردية الى عوامل خارجية وخاصة طمع القوى الاستعمارية ومكائدها. أما القناعة الثانية فمفادها أن تقدم المجتمعات وحضاراتها تقرره ارادة العنصر البشري، لا الامكانات المادية[17]، ولا العوامل الطبيعية والبيئية[18]. وباعتماده هذا الموقف اتخذ زريق موقفاً مغايراً للعقائد التي تعطي الأوضاع المادية أهمية كبرى في تفسير الأحداث الاجتماعية. فالفضيلة والفساد بالنسبة اليه هما في البشر أكثر منها في الأنظمة[19]. وتتشكل قناعته الثالثة من موقف فلسفي يعتبر أن ارادة الانسان ناتجة عن حريته في السعي[20]. وان للانسان القدرة على اكتشاف الحقيقة وادراكها

---

14 ـ «معنى النكبة مجدداً»، (بيروت: دار العلم للملايين، 1967)، ص 17.

15 ـ يصف قسطنطين زريق حالة الاضطراب في البنية الحضارية للأمة فترة ما بين الحربين بقوله: «ان الأمة العربية مقسمة الى عناصر متباينة يفكر بعضها تفكيراً لاتينياً، والبعض الآخر تفكيراً انجلو ـ ساكسونياً، ويحيا فريق حياة شرقية محافظة، والفريق الآخر حياة غربية مقهورة، ويسلك بعض جماعاتها سلوكاً دينياً، والجماعات الأخرى سلوكاً علمانياً». زريق، «الوعي القومي». ص 77 راجع:

د. محمد جابر الانصاري، «تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي» (1930–1970)، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، الكتاب رقم 35، نوفمبر (تشرين الثاني) 1980)، ص 33.

16 ـ «أي غد؟... دراسات لبعض بواعث نهضتنا المرجوة»، (بيروت: دار العلم للملايين، 1957)، ص 29.

17 ـ «هذا العصر المتفجر: نظرات في واقعنا وواقع الانسانية»، (بيروت: دار العلم للملايين، 1963)، ص 6.

18 ـ «في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري»، (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، 1977)، ص 202.

19 ـ «نحن والمستقبل»، (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، 1980)، ص 310.

20 ـ «في معركة الحضارة»، ص 201.

وتحقيق سعادته في هذا العالم[21]. وأخيراً تتمثل قناعة زريق الرابعة في قوله بأن الابداع الحضاري خاصة «فردية»، وان طرح ذلك لا يمكن الا من خلال صلاح «الفرد»، ففيه صلاح المجتمع وخيره[22]. ولهذا ركز زريق في كتاباته على المواصفات والقيم المثلى المطلوبة للمواطن وجعلها شرطاً ضرورياً لتحديث المجتمع العربي، كما حدد غاية النهضة العربية بتحديد الانسان العربي[23]. وليس بمستغرب أن هذه القناعات مجتمعة جعلت كتابات زريق من أبرز أدبيات المنهج الليبرالي في الفكر العربي الحديث[24].

وعلى الرغم من تجنب زريق البحث بشكل عام في النواحي التطبيقية للمواضيع التي يعالجها، تحتوي كتاباته على عرض عام للقواعد التي يجب اعتمادها في عملية تنفيذ الأهداف القومية. وبالنسبة الى قضية الانتقال بالمجتمع العربي من وضعه الراهن الى الحالة المرجوة، فيمكننا استخلاص أربع وسائط رئيسية مقترحة للقيام بعملية التحول وذلك بمراجعة دقيقة لمؤلفاته. وفيما يلي تلك الوسائط الأربع في شكل مختصر:

1 ـ العقيدة القومية:

انطلق زريق في أول معالجة له للفكرة القومية من أطروحة أساسية تقول بحاجة جميع النهضات القومية الى نهضات فكرية تسبقها أو تلازمها لتأدية وظيفتين: الوظيفة الأولى، هي امداد المجتمع بأساس نظري أو فلسفة قومية تحدد لحركة التغيير فيه الغايات والأهداف والاتجاهات، وتعين لها الوسائل والمعالم والحدود. وأما الوظيفة الثانية، فهي أن توفر لأفراد المجتمع عقيدة قومية تدفعهم الى العمل في سبيل أهداف جماعية. وعلى الرغم من أن زريق لم يقدم بنفسه على تطوير الفلسفة القومية التي دعا اليها، الا أنه ساهم بكتاباته بتوضيح العديد من مفاهيم الفكر القومي وبتوجيه الاهتمام بواسطة الأسئلة التي كان يثيرها الى بعض الجوانب المهمة في الحياة القومية.

ومن الجدير بالملاحظة أن منهج زريق في تناوله للفكرة القومية يتصف بخصوصيتين بارزتين ومتميزتين: الأولى، هي اعتباره القومية كعقيدة وكهوية، واسطة لا غاية، واختلافه مع المفكرين القوميين الآخرين في تعيين غايات لهذه الواسطة. وانطلاقاً من

---

21 ـ «أي غد؟»، ص 132.

22 ـ المصدر السابق، ص 182.

23 ـ «الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي»، (بيروت: دار المكشوف، الطبعة الثانية، 1940)، ص 115.

24 ـ وكان من الطبيعي أن يثير ذلك بعض المفكرين اليساريين ويحملهم على انتقاد اطروحات زريق ومنهجه. كتب أحد اليساريين المصريين يقول: «انه (أي زريق) يروّج في أسلوب يوحي بالحياد والموضوعية لقيم الديمقراطية البورجوازية والأفكار القومية الشوفينية». أنظر: غالي شكري، «استراتيجية الاستعمار الجديد في معركة الثقافة العربية». الطليعة (القاهرة) السنة الثالثة، العدد السابع، يوليو (تموز) 1967، ص 16. راجع:
د. هاني أحمد فارس، مصدر سابق، ص 40.

هذا، حدد زريق للقومية غاية أبعد من الاستقلال السياسي هي تحرير «الفرد»[25]. وبدلاً من التركيز ـ في تحليله للقومية ـ على الأمة وضرورة خضوع الأفراد لها ـ كما فعل ساطع الحصري مثلاً ـ اعتمد زريق «الفرد» وحدة التحليل الأساسية عند معالجة الظاهرة القومية. واعتبر أن تحقيق مصالح هذا «الفرد» يجب أن تكون غاية القومية المباشرة والرئيسية. أما الخاصية الثانية، فهي اعتماده مفهوماً للقومية علماني الطابع. وقد اعتبر زريق العلمانية من الخصائص الجوهرية للحركات والدول القومية. وحذر من أن حركة القومية العربية لن تتمكن من تأصيل جذورها الا اذا كانت تعتنق مبدأ علمانية الدولة[26] وهكذا، فالقومية العربية هي في رأي زريق «العقيدة» التي يحتاجها العرب لتوجيه جهودهم في اعادة بناء مجتمعهم. واما محتوى هذه العقيدة فيحدده «التراث» و«التربية» القوميان.

2 ـ التراث القومي

ينظر زريق الى التراث القومي على انه علامة الأمة العربية المميزة وأرضيتها المشتركة مع باقي الأمم. فهو يضفي على الأمة خصوصية تنفرد بها عن غيرها، ويشكل في الوقت ذاته مساهمتها في الحضارة الانسانية[27]. وتمتد أهمية التراث الى الحاضر لأنه الأساس الذي تقوم عليه الثقافة الحالية[28]، والى المستقبل لأنه حقل للتعلم والاختيار يستعان به لايفاء الحاجات المستقبلية[29]. ولأن للتراث بالمقياس الزمني هذه المكانة الخاصة، خلص زريق الى القول بأن: «كل من لا ماضي له، لا حاضر له ولا مستقبل»[30].

ويقدم زريق عدة مقترحات لكيفية الاستفادة من التراث في تلبية حاجات المجتمع العربي وتحقيق أغراضه القومية. من هذه المقترحات، ايجاد ثقافة قومية مستمدة من التراث تبرز خصائص الأمة العربية وتخلق بين أبنائها وحدة عقلية وروحية تدعم وحدتهم السياسية والاجتماعية[31]. ويقترح زريق أيضاً استلهام التراث لتطوير ثقافة تاريخية تنمي شعور الأمة بأصالتها لأن في ذلك ما يعطيها ثقة بالنفس ومناعة في مواجهة الأحداث[32]. وأخيراً، ولأن معايير التقييم الموجودة مشوشة نتيجة لظروف التغيير السريع مما يجعل من الصعب الاحتكام اليها، يقترح زريق استخلاص معاني التراث

---

25 ـ «الوعي القومي»، ص 115.

26 ـ «نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ»، (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1979)، ص 203.

27 ـ «هذا العصر المتفجر»، ص 62.

28 ـ «الوعي القومي»، ص 128.

29 ـ «نحن والمستقبل»، ص 203.

30 ـ «الوعي القومي»، ص 155.

31 ـ المصدر السابق، ص 135–136.

32 ـ «نحن والتاريخ»، ص 169.

الايجابية واستعمالها مقياساً في الحكم على القرارات القومية وحافزاً على الأعمال الابداعية[33].

ويتحدث زريق عن وجود علاقة تربط بين المستوى الحضاري للمجتمع وموقفه العام من تراثه. في حالات الانحلال يأخذ المجتمع من تراثه الأشكال والتقاليد دون المضمون. ويصبح التاريخ عندئذ مرضاً عقلياً يزيد المجتمع ضعفاً لأن استعماله لهذا التاريخ ينحصر في المفاخرة والاستعلاء[34]. وعندما يصطدم المجتمع بحضارة أكثر تطوراً يبدأ بالإستفاقة الى تراثه. ولهذا اعتبر زريق التاريخ عبئاً وحافزاً في الوقت ذاته. ودعا الى ضرورة قيام الأمة بالحكم في تاريخها لكي تحسن فهمه واستخدامه في تلبية حاجات المستقبل ومتطلباته[35]. والحكم في التاريخ لاكتشاف قيم التراث يكون بواسطة العقل المتحرر والمنتظم الذي يحتاج العربي الى اقتباسه من الحضارة الحديثة[36].

3 ـ التربية القومية

عرّف زريق التربية القومية على أنها تهذيب مكتسب ينمي في غالبية الشعب مشاعر الانتماء الى الأمة المسؤولة بدورها عن قيام المواطن بواجباته تجاه أمته. وهي تعمل على تأهيل المجتمع للمساهمة في الحضارة الانسانية بإطلاق طاقاته وتوجيهه لتحقيق المثل العليا. ولتكتسب التربية صفتها القومية يشترط زريق أن تكون مستمدة من فلسفة قومية من جهة، ومن الحياة الواقعية من جهة أخرى.

ويتحدث زريق عن أزمتين في التربية العربية: الأولى خاصة بالمتعلمين العرب، والثانية تكمن في النظام التربوي للعالم العربي. وأما أزمة المتعلمين فسببها عدم فهم هؤلاء بشكل صحيح لحقيقة العلم والثقافة وانشغالهم بالمظاهر الخادعة وبالمعرفة الجزئية والسطحية[37]. وأما أزمة النظام التربوي فجوهرها تخلف هذا النظام في تلبية الحاجات الحالية والمتوقعة للمجتمع العربي[38]. ويحذر زريق من أن استمرار نظام التربية العربية على ما هو عليه لن يؤدي فقط الى تفاقم المشاكل العربية ولكنه سيجعل من التربية عائقاً للتقدم.

والى جانب مواضيع التربية والتعليم، تناولت كتابات زريق بالتوضيح مفهوم الثقافة على مستوى «الفرد» و«الوطن» معاً. ويعرف زريق الثقافة «الفردية» على انها معرفة مكتسبة للفكر الأساسية التي تقوم عليها المعارف الانسانية المختلفة مع تخصص وتعمق في

---

33 ـ المصدر السابق، ص 227–231.

34 ـ «في معركة الحضارة»، ص 397.

35 ـ «نحن والمستقبل»، ص 212.

36 ـ «معنى النكبة»، (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، 1948)، ص 49.

37 ـ «الوعي القومي»، ص 194–195.

38 ـ «نحن والمستقبل»، ص 373.

أحد نواحي المعرفة، على أن يدعم ذلك صفات عقلية وروحية معينة كالرغبة الدائمة في معرفة الحقيقة، والشك في ظواهر الأمور، والجهد والمعاناة في البحث، والتواضع، وطلب الثقافة لنفسها وليس لغاية مادية[39]. وعلى الرغم من أن زريق أحجم عن الاعلان عن مفهومه لماهية الثقافة العربية، الا انه قام بتوضيح أفكاره حول الصفات المطلوب توافرها في ثقافة المجتمع العربي المنشود. هذه الثقافة المستقبلية تتصف برأيه بأساس شعبي واسع، وبتجاوبها مع حاجات مجتمعها، وايمانها بالعقل وأحكامه، وتأصلها بالعناصر الايجابية في تراثها، وتفتحها على الحضارة الانسانية ومشاركتها فيها[40].

4 ـ النخبة القومية

من الواضح أن الوسائط الثلاث السابقة، والتي تشتمل على القومية والتراث والتربية، غير قادرة بنفسها على نقل المجتمع من وضعه الراهن الى حالته المرجوة لأنها جميعاً تتكون من عوامل استاتيكية غير متحركة تحتاج لكي تصبح فعالة الى قوة من خارجها تعمل على تنشيطها وعلى توجيه واستغلال الطاقات الكامنة فيها. هذه الواسطة الرابعة التي تضفي على تنظير زريق بعده الديناميكي هي فكرة «النخبة» التي نادى بها بقوة وبشكل دائم في جميع كتاباته تقريباً.

ويؤكد زريق على أهمية النخبة فيقول بأن قيمة الحضارات وأحوال المجتمعات تعتمد على نوعية النخبة واهليتها من جهة، وترتبط بحال النخبة فيها من جهة أخرى[41]. فالنخبة تجسد أقصى درجات الوعي في مجتمعها، وهي المؤهلة للابداع لأنها لا تحجم عن تخطي ما هو قائم وارتياد المجهول، وهي الطاقة التي تمد المجتمع بالحيوية والتجدد، وهي أخيراً مصدر التقدم والرقي[42].

وبالنسبة الى المجتمع العربي، فقيام المجتمع الأفضل لا يكون الا بمقدار الانتاج الحضاري الذي تحققه النخبة العربية. والأخطر من ذلك، ان نقطة الانطلاق في عملية التحول الاجتماعي تكمن في توافر هذه النخبة. فبدونها يخلو المجتمع من العنصر الوحيد الذي لديه القدرة على التغيير والاصلاح. أما نجاح النخبة في تحقيق الآمال المعقودة فيعتمد على مدى اعتناقها وايمانها بأهداف امتها، ودرجة انتظامها في أحزاب عقائدية، وقدرتها على امداد الأمة من ضمن صفوفها بالزعامة التي تحتاج اليها[43]. النخبة أو القيادة المختارة اذن... «هي الشرط الأول لبناء الأمم وانشاء الحضارة»[44].

---

39 ـ «الوعي القومي»، ص 372–400.

40 ـ «أي غد؟»، ص 166–177.

41 ـ «في معركة الحضارة»، ص 323–346.

42 ـ المصدر السابق، ص 203–204.

43 ـ «معنى النكبة»، ص 51–53.

44 ـ «أي غد؟»، ص 106.

هذا المفهوم النخبوي الذي يتبناه زريق هو نتيجة طبيعية للفرضيات التي انطلق منها في تفسيره للتقدم والحضارة. فبإرجاعه هذه الظواهر الى ابداعات بعض البشر، قاده المنطق الى معادلة تعتبر ان توافر العنصر البشري المتميز يحتم قيام المجتمع المتقدم والمتحضر. ولهذا انشغل زريق في التبشير بدور هذه النخبة والدعوة لها بدلاً من القيام ـ مثلاً ـ ببحث الواقع الاجتماعي الذي كان يمكن أن يقوده الى تحسس الظروف الموضوعية وتقدير أهميتها بشكل أفضل.

وتجدر الاشارة هنا الى أن استعمال زريق لمفهوم النخبة يعاني من معضلة أساسية. فبإستثناء الاقتراح القائل بأن للمؤسسات التربوية دورها في انتاج هذه النخبة، «يفشل» زريق في أن يبين كيف يمكن لمؤسسات تقليدية من مجتمع متأخر أن تفرز النخبة المطلوبة للانطلاق من عملية التطور دون أن يسبق أو يرافق ذلك تغييرات أساسية في ظروف المجتمع الموضوعية. ان عدم تعرض وتوضيح زريق لهذه المسألة هو الذي يعطي لفكره وللفكر القومي في مراحله الأولى صبغتها المثالية[45].

والآن... اذا كانت تلك الوسائط الأربع هي القواعد التي يجب اعتمادها في عملية تنفيذ الأهداف القومية وخصوصاً فيما يتعلق بإنتقال المجتمع العربي من وضعه الراهن الى الحالة المرجوة (دولة الوحدة العربية)... فالسؤال اذن: كيف يتم ذلك الانتقال؟... كيف تتحقق الوحدة العربية؟... ما هو تصور زريق ـ ذي المنهجية الليبرالية ـ عن العقبات التي حالت دون قيام الوحدة العربية؟... وكيف يرى الحلول العملية أمام تلك العقبات والصعوبات؟

- **قسطنطين زريق... «الليبرالية، والطريق الى الوحدة العربية»**

في إحدى دراساته الحديثة[46]... يحاول الدكتور قسطنطين زريق أن يوضح تصوره الخاص عن العقبات التي حالت دون قيام الوحدة العربية. ويقسم زريق هذه العقبات الى قسمين: احداها «داخلية» والأخرى «خارجية»... وهذه العقبات ليست منفصلة عن بعضها البعض، بل هي مترابطة متحالفة تخدم كل منها الأخرى في اعاقة المسيرة نحو الوحدة العربية.

واذا تناولنا تلك العقبات بشيء من تفصيل، نرى أن «الداخلية» منها عديدة ومتنوعة: «العصبيات القبلية والطائفية والقطرية وأمثالها من النوازع المنافية للوحدة والقومية العربية... ومنها الجهل والعجز والبؤس وسواها من مظاهر التخلف الاجتماعي... ومنها أيضاً ضعف القيادات وتناحرها وسعيها لاغراضها الخاصة»[47]. ان

---

45 ـ راجع: د. هاني أحمد فارس، مصدر سابق، ص 54.

46 ـ د. قسطنطين زريق، «حلول عملية للعقبات التي تعترض الوحدة العربية»، مقال منشور في مجلة قضايا عربية، العدد السابع، يوليو (تموز) 1980.

47 ـ المصدر السابق، ص 5.

ما يجمع كل تلك الأسباب هو: «التخلف الاجتماعي». وهو السبب الرئيسي لكل تلك الآفات: «انه تخلف المجتمع العربي عن الطور الذي يؤهله لأن يكون مجتمعاً قومياً، ولأن يحقق وحدته»[48].

ولا نبالغ اذا قلنا أن ذلك هو بيت القصيد في نظرة الدكتور زريق الوحدوية، وهي تصوره لذلك الطور الاجتماعي الذي يؤهل المجتمع العربي لأن يكون «مجتمعاً قومياً» والذي يصبح عنده ـ ذلك المجتمع ـ جديراً بتحقيق وحدته.

كيف؟

على ذلك يجيب الدكتور زريق بقوله: «... ان القومية بمعنى الرابطة الجامعة لمجتمع من المجتمعات، الصاهرة لغيرها من الروابط، الضامة أو الساعية لضم جميع فئات المجتمع في كيان واحد، أي أمة واحدة، لها تاريخها وتراثها الخاص ومصالحها الحاضرة المترابطة ومصيرها المقبول المشترك والمتميز عن سواها من الأمم. ان القومية بهذا المعنى ـ يستطرد الدكتور زريق ـ لم تظهر الا في مرحلة معينة من تطور المجتمع الانساني. واذا بغينا التحديد قلنا انها ظهرت في أوائل العصر الذي ندعوه بالحديث في أوروبا الغربية. وذلك بعد أن انتقلت مجتمعات تلك البلدان من الوضع الذي كان مهيمناً عليها في القرون الوسطى. وجاءت لأسباب ـ لا مجال للتبسيط فيها ـ نتيجة تطورات متتابعة منها المندرجة الطارئة ومنها الثورية الصاخبة. وأهم هذه التطورات هي النهضة والاصلاح والتوسع التجاري... والثورة الفرنسية، والثورة الصناعية»[49].

وبعد أن يشرح الدكتور زريق أثر هذه التطورات على التطور في أوروبا، ونشوء القوميات والأمم القومية، نراه ينتقل الى النتيجة التي قصدها من هذا السرد التاريخي قائلاً: «... اننا لم نأت بهذه اللمحة العامة للعوامل التي مهدت لنشوء القومية في الغرب، ثم لتأصيلها وازدهارها الا لنلفت النظر الى أن هذه العوامل لم تتم بعد في المجتمع العربي، ولم تفعل فعلها لتضع هذا المجتمع في وضع قابل لزهو هذه الفكرة واثمارها على النحو الذي حدث في الغرب. ولا ينحصر هذا الوضع بالمجتمع العربي، بل لينسحب على جميع مجتمعات العالم الثالث، التي لم تخض بعد، أو لم تخض الى الحد الكافي غمار التطورات العقلية والاقتصادية والاجتماعية التي نتج عنها تحول المجتمعات الغربية الى مجتمعات قومية»[50].

اذن... فالدكتور زريق يرى نموذجه القومي الأمثل في القوميات الأوروبية. فالقومية «كرابطة جامعة لأبناء مجتمع من المجتمعات في كيان واحد، أي امة واحدة لها مقوماتها الخاصة»، لم تظهر الا في مرحلة معينة من تطور المجتمع الانساني، الا وهي

---

48 ـ المصدر السابق، ص 6.

49 ـ المصدر السابق، ص 6.

50 ـ المصدر السابق، ص 7.

«أوائل العصر الذي ندعوه بالحديث في أوروبا الغربية»... وذلك طبقاً للعوامل التي عددها الدكتور زريق. وبالمقارنة بتلك المجتمعات (الأوروباوية) نجد أن المجتمع العربي لم يصل بعد الى هذا الطور الذي يؤهله لأن يكون مجتمعاً قومياً ولأن يحقق وحدته القومية. فالعوامل التي مهدت لنشوء القومية في أوروبا وأدت الى ظهورها، «لم تتم بعد في المجتمع العربي ولم تفعل فعلها لتضع هذا المجتمع في وضع قابل لزهو هذه الفكرة واثمارها على النحو الذي حدث في الغرب».

وقبل أن نتناول هذا المفهوم بالتحليل والنقد، يهمنا أن تكتمل الصورة التي يرسمها الدكتور زريق عن العقبات التي تعترض قيام الوحدة العربية، وانتقال المجتمع العربي من الحال الذي عليه الى الحالة المرجوة (دولة الوحدة العربية).

يرى الدكتور زريق أن تلك «العقبات الداخلية» التي تقف أمام الوحدة العربية، تلتقي معها اليوم عقبات أخرى «خارجية» رئيسية، ولا تقل عن العقبات «الداخلية» أهمية وتأثيراً. تلك «العقبات الخارجية» تتمثل من أن: «ثمة قوى خارجية تقف في وجه الوحدة العربية. ولئن تكن أبرز هذه القوى على الساحة الصهيونية المتحالفة مع القوة العظمى الأميركية. ولا أبرأ ــ يقول الدكتور زريق ــ القوى العظمى الأخرى وسائر الدول الكبرى من توجهات متماثلة، وان اختلفت نوعاً، أو درجة أو شكلاً. وذلك لأن الوحدة، أو أية دعامة أخرى من دعائم تنمية القدرة العربية، تمثل خطراً عليها حالاً أو مستقبلاً»[51].

ولكن... ما هو الطريق الى الوحدة العربية؟

كيف يرى الدكتور قسطنطين زريق الحلول العملية أمام تلك العقبات والصعوبات؟

ان حل أزمة الطريق الى الوحدة العربية، والتصدي لاقامة الدولة العربية الواحدة، كما يراه الدكتور زريق: «... ليس مرتبطاً ببعض حلول آنية متجهة نحو تذليل العقبات القائمة. لقد كان من الممكن تحديد بعض ما يجب أن يتخذ من الخطى المساعدة، كتقوية المؤسسات التي نشأت لتعزيز التعاون العربي، وكإستخدام الموارد النفطية العربية الزاخرة في سبيل انماء المجتمع العربي بوجه عام، وكإيقاظ الوعي القومي العربي بالوسائل التربوية والاعلامية، وكالتقارب والتحاور بين الأحزاب والقوى الفاعلة في الساحة العربية، الى آخر ما هنالك من مبادرات ومساع يجدر بكل منها وبها مجتمعة أن تبقى مثار اهتمام واع، ومتابعة جادة وتنفيذ سريع». ثم يضيف الدكتور زريق: «... الا أن هناك تلك القضية التي تعتبر أعمق جداً من أن تحل بمثل هذه الحظى المساعدة أو بأية معالجات أخرى. انها قضية مرتبطة بإنتقال المجتمع العربي انتقالاً نوعياً من حال الى حال ومن نظام الى نظام حياة قادر على الصمود وعلى مجاراة التطورات الحضارية والاسهام

51 ــ المصدر السابق، ص 8.

فيها. وجوهر القول أن اقامة الوحدة العربية هو عمل ابداعي، ولا يقوى عليها الا مجتمع خليق بالابداع»[52].

أما الانتقال الى هذا «المجتمع الابداعي»، أو تحقيق الوحدة العربية، فلا يمكن أن يتم الا ببناء «القدرة الذاتية» التي تعني عند الدكتور زريق: «القدرة على الصمود في وجه الأخطار الخارجية... القدرة على السيطرة على الطبيعة... القدرة على التنظيم في السياسة والحكم وفي الادارة والاقتصاد وكل شيء آخر من شؤون الحياة العامة... القدرة على الانضباط والانتظام وعلى البذل والتضحية بدافع المناقبية الخيرة والكرامة الانسانية»[53]. وعلى ذلك فالقدرة الذاتية هي: «العدة التي لا تدانيها عدة أخرى، والملاذ الأمين في حالة التخلف والتضعضع التي تتردى فيها. فأي وجه من وجوه تحصيل هذه القدرة، وأية خطوة مجدية تخطوها في مضمارها أي جهد لنقل المجتمع العربي من منزلة العجز الى منزلة القوة... هو لخير العرب ولضمان بقائهم ولتهيئة أسباب تقدمهم ورقيهم»[54].

وهكذا تصبح «القدرة الذاتية» هي: «السبيل الوحيد لنقل المجتمع العربي ليصبح مجتمعاً ابداعياً فيحقق وحدته القومية»... تلك الوحدة التي تبدو في هذا الاطار: «ضرورة حياتية لا لكونها الشرط لاكتمال الهوية القومية وازدهارها فحسب، بل لأنها أيضاً السبيل الى تنظيم الموارد المختلفة وتجنيد القوى المتفرقة من أجل بناء القدرة الذاتية»[55].

وأخيراً يعود الدكتور زريق للتحدث عن طبيعة هذه الوحدة وشروطها، فيرى ان من أهم هذه الشروط التي تتطلب الوحدة العربية: «خلق مناخ من الحرية في ميادين القول والفكر والاعتقاد والسلوك». وهو يستبعد على أساس ذلك الشرط: «ان تحصل الوحدة العربية اليوم، كما حصلت في بعض العهود الماضية بقوة قاهرة. فحتى في تلك العهود لم تنجح القوة القاهرة الا بقدر ما كان قد سبقها من استعداد شعبي وتهيؤ نفسي وعقلي»[56].

كانت تلك هي وجهة نظر الدكتور قسطنطين زريق في القواعد (الوسائط الأربع) التي يجب اعتمادها في عملية تنفيذ الأهداف القومية بالنسبة الى قضية الانتقال بالمجتمع العربي من وضعه الراهن الى الحالة المرجوة... وأيضاً في العقبات والصعوبات التي تعترض قيام الوحدة العربية... وكذلك تصوره «للحلول العملية» التي تقضي على تلك العقبات... حاولنا تلخيصها قدر الامكان لتأتي وافية عن أفكار هذا المفكر الكبير الذي يعتبر، وبحق، اخلص مفكر قومي للمنهج الليبرالي.

52 ـ المصدر السابق، ص 16.
53 ـ المصدر السابق، ص 14.
54 ـ المصدر السابق، ص 14.
55 ـ المصدر السابق، ص 14.
56 ـ المصدر السابق، ص 16.

● **قسطنطين زريق... «رؤية نقدية»**

تتجلى العقلية الليبرالية بشكل واضح وصريح في البناء الفكري للدكتور قسطنطين زريق بصفة عامة، وفي حديثه عن الوحدة العربية على وجه الخصوص. فهو عندما يتحدث عن الوحدة العربية يتناولها من خلال عبارات عامة وعريضة الصياغة. إنه يكتفي باعتبار أن الوحدة العربية هي «عمل ابداعي»، ولا يقوى عليها الا «مجتمع خليق بالابداع». تلك العبارات العامة والغامضة في نفس الوقت، لا تساعدنا في وضع خطوات محددة عن الوحدة ودورها في التطور التاريخي للمجتمع العربي.

ان اشكالية الفكر الليبرالي، الذي يعبر عنه الدكتور قسطنطين زريق، تتبدى عندما نتناول محاولة اجابته على تلك التساؤلات التي لا مفر لأي حديث علمي جاد عن الوحدة العربية من الاجابة عليها، وهي: الوحدة العربية... لماذا؟، الوحدة العربية... كيف؟، الوحدة العربية... متى؟

أولاً: الوحدة العربية... لماذا؟

ان يعتبر الدكتور زريق ان الوحدة «عملية ابداع» أمر قد لا نختلف عليه. ولكن لماذا هي عملية ابداع؟... ما هي عناصر هذا الابداع؟... وما هي القوى المنوط بها تحقيقه؟، ان الاشكالية هنا أن الفكر الليبرالي، الذي يعبر عنه زريق، ينظر الى الوحدة باعتبارها قضية قيمية (الابداع والمجتمع المبدع) وفقط. هنا يبدو غياب المفهوم «الوظيفي» للوحدة العربية. ذلك المفهوم الذي نقصد به ـ على وجه الدقة ـ دولة الوحدة بإعتبارها الاداة أو المؤسسة السياسية التي توفر كل الشروط اللازمة للشعب العربي بمجموعه لكي يستخدم امكانياته المادية والثقافية والبشرية أفضل استخدام لتحقيق تطوره وتقدمه. بهذا المفهوم «الوظيفي» تصبح دولة الوحدة هي اداء التطور وليست التطور ذاته. تصبح وسيلة التقدم وليست التقدم ذاته. تصبح شرط الابداع وليست الابداع في ذاته ولذاته.

ولم يكن هذا القصور راجعاً الا الى المنهج الليبرالي نفسه. لقد علمتهم الليبرالية أن الدولة القومية هي عودة للشيء الطبيعي. أو هي التطور الطبيعي ذاته. فهي مطلوبة لأنها الشيء الطبيعي المعطى لنا والذي يسير نحو التطور الطبيعي. ولكنها لم تعلمهم لماذا هي كذلك، وماذا يفعلون بها.

وقد أثر ذلك القصور، ولا شك، على تصور زريق للعقبات التي تقف في وجه الوحدة العربية. فهو ينظر الى الجهل والبؤس والعصبيات الجاهلية والطائفية والقطرية... الخ، بإعتبارها عقبات «داخلية» تمنع تحقق الوحدة. بالإضافة الى العقبات «الخارجية» كالاطماع الاستعمارية والصهيونية. هذه هي العقبات التي تقف أمام الابداع. فالمجتمع يجب أن يتخلص من تلك العقبات ليحقق وحدته. أو أن

هـذا الوضع هو وضع نقيض للوحدة يـجب أن يزول «أولاً» لتحقق الوحدة العـربية. هنا يـكمن الخلل في البناء الـفكري لقسطنـطين زريق. فبدلاً من أن تـكون الوحدة مـطلباً للتـخلص من الجهل والـعجز والبؤس والطائفيـة والعشائرية والـقطرية... يكون تـخلص المـجتمع العربـي من تلك الظـواهر هو المـطلب الأساسي لتحقيق الوحدة. وبـدلاً من أن يكـون إلغاء التجزئة التي تـرسخ تلك الـظواهر في الـمجتمع العربـي وتعمـل على ازدهارهـا... يكون الـقضاء على تلك الـظواهر «أولاً» ـ وفي ظل الـتجزئة قطعاً ـ هو الـطريق الى الـوحدة العربيـة.

ثم... ان الدكتور زريق يرى أن «القدرة الذاتية» هي: «السبيل الوحيد» لانتقال المجتمع العربي من حالة التخلف الى «الابداع»، وبالتالي الى الوحدة العربية بإعتبارها «عمل ابداعي»، ولا يقوى عليها الا «مجتمع خليق بالابداع». ويضع زريق في «بناء القدرة الذاتية» كل آماله الوحدوية. فالقدرة الذاتية هي: «القدرة على الصمود في وجه الأخطار الخارجية» ـ وهي: «القدرة على التنظيم في السياسة والحكم والادارة والاقتصاد». وهي: «القدرة على الانضباط والانتظام والبذل والتضحية بدافع من المناقبية الخيرة والكرامة الانسانية». الا أن تلك النظرة لا توفر لنا معرفة الاجابة على أسئلة نراها مهمة... فإذا كانت القدرة الذاتية هي «السبيل الوحيد لتحقيق الوحدة العربية». فكيف يمكن ـ مثلاً ـ بناء القدرة الذاتية بدون وجود الوحدة العربية؟... وما هي ـ مثلاً ـ ضرورة الوحدة العربية عندئذ بعد بناء القدرة الذاتية تلك؟ هذه الأسئلة، وغيرها، تجعلنا نكتشف بسهولة التناقض الواضح في فكر الدكتور زريق، وبالتالي في المنهج الليبرالي.

ثم... عندما يعود الدكتور زريق ليقرر أن: «الوحدة العربية ضرورة حياتية لا لكونها الشرط لاكتمال الهوية وازدهارها فحسب، بل لأنها أيضاً السبيل الى تنظيم الموارد وتجنيد القوى المتفرقة من أجل بناء القدرة الذاتية». اذن... فالوحدة العربية ـ هنا ـ هي السبيل الى بناء القدرة الذاتية. ولكن... الوحدة العربية ـ من قبل ـ لا تتحقق الا من خلال القدرة الذاتية. هكذا يدور الفكر الليبرالي في حلقات مفرغة ليس لها من أول أو آخر. انه فكر دائري لا ينتهي الى شيء محدد. انه وان كان يبدأ من شيء محدد هو اننا نريد الوحدة العربية، الا انه لا يعرف ـ ولا يستطيع أن يعرف ـ لماذا نريدها... أو كيف نحققها.

ثم... اذا تخيلنا ان مجتمعنا خالياً من تلك الظواهر التي عددها الدكتور زريق كعقبات تعترض قيام الوحدة العربية (الجهل والعجز والبؤس والطائفية والعشائرية والقطرية... الخ)، فما هي حاجتنا للوحدة عندئذ؟... ولماذا نريدها حينذاك؟... وما الذي نصنعه بها اذا لم يعد مجتمعنا العربي بائس وجاهل وعشائري وطائفي وقطري... الخ؟. ان الوحدة في هذه الحالة ـ طبقاً لذات المنهج الليبرالي ـ ليست سوى اعتزاز

قومي بالنفس، وعلى نحو أقرب الى العنصرية، بإعتبار ان هذا هو «الطبيعي»، والمطلوب «الارتداد الى كل ما هو طبيعي». لقد رغب الليبراليون العرب في الوحدة العربية، ولكنهم لم يعرفوا منها سوى انها «عمل ابداعي»، ولا يقوى عليها الا «مجتمع خليق بالابداع».

ثانياً: الوحدة العربية... كيف؟

قلنا من قبل أن الليبراليين العرب باتوا يطرحون مسألة القومية العربية والوحدة العربية بنفس العقلية المنهجية التي طرحها بها الليبراليون الأوروبيون، وقياساً على تجربتهم التاريخية. من هنا نرى كيف أن الدكتور زريق اعتبر أن العقبات التي تقف أمام الوحدة العربية تكمن في «تخلف المجتمع العربي عن الطور الذي يؤهله لأن يكون مجتمعاً قومياً ولأن يحقق وحدته». أما لماذا لم نصل بعد الى ذلك الطور الاجتماعي، فذلك لأننا لم نتشكل بعد من «أمة»... لأن «الأمم» ـ على حد قول الدكتور زريق ـ لم تظهر الا في ذلك العصر الذي نسميه «الحديث» في أوروبا الغربية، ولأسباب يحددها الدكتور زريق في: «النهضة... الاصلاح... التوسع التجاري... الثورة الفرنسية... الثورة الصناعية...».

ان تلك النظرة لا ترى «أمماً» أبعد تاريخياً من «الأمم الأوروبية» التي تكونت في ذلك العهد «الحديث». وهي كذلك لا ترى «أمماً» خارج القارة الأوروبية. وبناء على هذه النظرة «الأوروباوية» فإنهم يتخيلون للوحدة العربية «حلولاً» كالتي تم اعمالها في أوروبا. ويعتقدون أن سبب فشل المسعى الوحدوي يكمن في: «اننا لم نخض بعد، أو لم نخض الى الحد الكافي، غمار التطورات العقلية والاقتصادية والاجتماعية التي نتج عنها تحول المجتمعات «الغربية» الى مجتمعات «قومية». ومن ثم، يطالب الليبراليون العرب بأن نخوض نفس التغيرات والمراحل التي مرت بها التجربة الأوروبية.

وبغض النظر عن أن هذه التجربة غير قابلة للتكرار لأسباب تاريخية معروفة لنا جميعاً، الا أن تحديد الحلول في تلك المراحل والتغيرات قياساً على التجربة الأوروبية يخفي وراءه عقلية (ليبرالية) لا تعرف تصوراً عن شيء محدد يمكن الاستناد اليه في معرفة الطرق «العملية» لتحقيق الوحدة العربية. اذ انهم لا يطالبون بشيء أكثر من خوض التطورات العقلية والاقتصادية والاجتماعية التي خاضتها أوروبا. وذلك كفيل بأن يحقق ـ «تلقائياً» و«حتمياً» ـ الوحدة العربية أو المجتمع المنشود. انها ذات «الفاعلية التلقائية الطبيعية» التي اصطدمنا بها ـ أو معها ـ عندما تحدثنا عن «المنهج الليبرالي» و«قانونه الطبيعي».

هنا تتضح لنا خطورة ذلك المنهج. فهو من جهة، يعلق مصير الوحدة العربية على «غائية ميتافيزيقية» (التلقائية) واعية بغايات البشر ـ وليس البشر هم الواعين بالقوانين

الموضوعية ـ وبذلك يحيل الأهداف والغايات على «التطور الطبيعي» لمنطق الأمور. من جهة أخرى، فإن تلك «الفاعلية التلقائية» تسلب ـ في حقيقة الأمر ـ البشر دورهم الارادي من تغيير الواقع اتكالاً على هذه الفاعلية. اذ اشكالية هذا المنهج تتبدى، بإختصار، في انه كان قد جعل الناس في حالة «سلبية» تجاه الواقع. فعلى الرغم من انه علمهم ان الوحدة مطلوبة، الا انه لم يعلمهم كيف يحققونها، وما هو دورهم «الجماعي» في تحقيقها. لقد عجز عن ان يحدد لهم السبيل الى تحقيق الوحدة العربية. اللهم الا الشعارات الفضفاضة والصياغات البلاغية والأساليب التبشيرية (نهضة... تحديث... ابداع... الخ).

ثم... لأن المنهج الليبرالي لم يدخل في المجال الأهم بالنسبة الى الوحدة العربية... وهو الاجابة على الأسئلة: الوحدة... كيف؟، ما هي القوى الاجتماعية المنوط بها تحقيق الوحدة؟، كيف يمكن تنظيمها في مؤسسات؟، وما هي نظرية وأسلوب عملها السياسي؟، ما هي القوى الاجتماعية المضادة للمسيرة الوحدوية؟، ما هي مؤسساتها... أساليبها... الخ؟ بإختصار، لم يحدد التيار الليبرالي «القومي العربي» أية استراتيجية للنضال الوحدوي. اللهم الا الانتظام «الفردي» في العملية النهضوية التحديثية، وخوض غمار التطورات العقلية والاقتصادية والاجتماعية التي نتج عنها تحول المجتمعات الغربية الى مجتمعات قومية.

ثم... لما أن الفكر الليبرالي، وان كان يبدأ من شيء محدد هو اننا نريد الوحدة العربية، فهو لا ينتهي الى شيء محدد (الوحدة... لماذا؟، الوحدة... كيف؟). وذلك يجعل من هذا الفكر في النهاية مجرد تبرير «ايديولوجي» لنزعات ورغبات وجدانية ولدوافع وبواعث نفسية. قد تكون دوافع وبواعث نبيلة ومطلوبة، ولكن «الفكر» و«الايديولوجية» المقام عليها تبدو «كبناء لا أساس له»، من السهل أن ينهار مع أول اختبار عملي في النضال السياسي اليومي، اذ لا يعطينا ذلك الفكر أي دليل للعمل أو أية استراتيجية للنضال.

ثالثاً: الوحدة العربية... متى؟

ان نظرة الدكتور قسطنطين زريق (الليبرالية) لظاهرة نشوء القوميات والأمم، واعتبارها ظاهرة نشأت في «العصر الذي ندعوه الحديث في أوروبا الغربية»، وهي النظرة التي ترتب عليها اعتقاده بأن مجتمعنا العربي «لم يصل بعد الى هذا الطور الذي يؤهله لأن يكون مجتمعاً قومياً، ولأن يحقق وحدته القومية»، هذه النظرة يترتب عليها أن الدكتور زريق لا يعتبر الأمة العربية «أمة مكتملة التكوين». والدليل على ذلك الذي نقول، انه اعتبر الأمم ظاهرة «حديثة»، وانها ظاهرة «أوروبية». وبالتالي فالعوامل التي صنعت الأمم والمجتمعات القومية في أوروبا، لم تتوافر لنا حتى الآن. ومن ثم، فهي

السبب الحقيقي وراء تخلفنا عن الطور الذي يؤهلنا لأن نكون مجتمعاً قومياً ولأن نحقق وحدتنا القومية.

هذه النظرة يترتب عليها في الواقع نتائج سياسية جد خطيرة، أهمها أن الوحدة ـ بناء على ذلك التصور ـ ليست «مطلباً فوريا» نسعى اليه ونحضر له «ارادياً». انها نظرة «تؤجل» الوحدة العربية الى ما بعد استكمال الأمة لعوامل تكوينها، فتصبح بذلك «امة مكتملة التكوين». فإذا عرفنا أن عوامل التكوين هذه ربما تستهلك زمناً أطول من ذلك الذي استهلكته التجربة الأوروبية ـ على الأقل بسبب وجود التحديات الخارجية التي تفعل فعلها المدمر في مسيرتنا الوحدوية ـ وذلك لكي تصل الأمة العربية الى حالة اكتمال التكوين، وعندئذ نستطيع أن نبني مجتمعنا القومي... اذا عرفنا ذلك، فسنعرف كم يطرح الفكر الليبرالي مسألة الوحدة العربية على انها أبعد حتى من مجرد تصورها، ولا يعلم إلا الله كم تستغرق من الزمن، ولا يعلم الا الله ما اذا كانت ستكلل بالنجاح أو الفشل.

تلك كانت انتقاداتنا على المنهج الليبرالي والتيار الليبرالي «القومي العربي»، من خلال خير ممثليه المعاصرين وأفضل رموزه الدكتور قسطنطين زريق. ناقشنا من خلالها تصوره للعقبات التي تعترض قيام الوحدة العربية، والحلول العملية التي تستطيع تحقيق ذلك الهدف المنشود.

بقيت كلمة أخيرة... ان تلك الأفكار «القومية» الليبرالية لم تدفعنا ولن تدفعنا الى الأمام في مسعانا الوحدوي، ولن تذلل لنا أية عقبات. على العكس، كان الفكر الليبرالي نفسه ـ وما يزال ـ يشكل «عقبة» أمام الوحدة العربية. فالليبرالية ومفكروها عقبات على الطريق. ليس هذا تجنياً لا على الفكر ولا على المفكرين. ولكن... ألا يقيم هؤلاء المفكرون ابنيتهم الفكرية على أساس من تلك النظرة «الطبيعية» غير الحقيقية؟... ألا يذهبون الى أبعد من ذلك فيدعون لأفكارهم وينشطون سياسياً ويستقطبون جماهيرياً ويطالبون الناس بتبني أفكارهم ومنهجهم في النضال القومي؟... ألا يقنعون الناس بحلول «غير عملية» لعقبات «وهمية» وغير مطابقه للواقع؟... ألا يطالبون الناس بالموت في سبيل تلك الأفكار؟... أليست هذه الأفكار وتلك النشاطات السياسية «عقبة» أمام الوحدة العربية؟

فهل انتهت رحلتنا مع الليبرالية؟

لا... لم تنته بعد. فما زالت أمامنا تجربة سياسية وتنظيمية لم نتناولها بعد. انها أكبر حركة قومية عرفها الوطن العربي في تاريخه الحديث، نشأت وتأثرت بذلك الفكر الليبرالي وخصوصاً في مرحلة تكوينها الأولى... انها تجربة «حركة القوميين العرب».

كيف؟

غير أن هذا الحديث نرجو أن يكون قادماً... وأنا فيه لمجتهدون.

قراءات في نقد الفكر الوحدوي

3

حركة القوميين العرب من الليبرالية.. الى الماركسية

• مـدخـــل

تحكمت ثلاثة عوامل سياسية في تطور الأحداث في المشرق العربي بعد تقسيم فلسطين. وكان أول هذه العوامل المعارضة الشديدة التي أبدتها الجماهير العربية لقيام دولة اسرائيل. وقد عبرت هذه المعارضة عن نفسها بالعداء المتزايد للغرب. ذلك العداء الذي اتخذ، بشكل اجمالي، صورة سلبية غير نشطة وان كان قد أفصح عن نفسه بين حين وآخر، بمظاهرات معادية للغرب طافت شوارع المدن الرئيسية. أما العامل الثاني فتمثل في الاضمحلال التدريجي لنفوذ الصفوة الحاكمة التي لم تقم بأي دور فعال خلال الحرب العربية ـ الاسرائيلية في العام 1948. أما العامل الثالث فكان في نشوء حركة جديدة وواعية تقوم على أساس تصميم الشباب العربي وتحركه لمواجهة التحدي.

ويهدف هذا البحث الى تتبع أصول «حركة القوميين العرب» ودراسة مسارها منذ بدايتها الأولى بعد الحرب العربية ـ الاسرائيلية الى منتصف السبعينات. وهو امتداد لسابقيه(*)... يحاول أن يكمل الصورة التي أثرت بها الليبرالية ليس فقط على الفكر العربي بصفة عامة، وعلى الفكر «القومي العربي» بصفة خاصة، ولكن أيضاً على أكبر تجربة سياسية وتنظيمية تحول فيها الفكر الى حركة، ألا وهي تجربة «حركة القوميين العرب»، على وجه أكثر خصوصية. فهي، في الواقع، أكبر حركة قومية عرفها الوطن

---

* راجع:

حسين معلوم، «قراءات في نقد الفكر الوحدوي»:

1 ـ الليبرالية: في الفكر العربي.

2 ـ الليبرالية: والطريق الى الوحدة العربية.

العربي في تاريخه الحديث، نشأت وتأثرت بذلك الفكر الليبرالي وخاصة في مرحلتها الأولى، ثم اتخذت مساراً مختلفاً بعد ذلك. وسنحاول هنا التركيز على الدعوة الفكرية والايديولوجية «لحركة القوميين العرب»، تاركين النواحي التنظيمية المختلفة لمواضع أخرى(**).

● حول نشأة الحركة

يعود تكوين «حركة القوميين العرب» الى الفترة الزمنية القصيرة التي أعقبت حرب 1948. فقد تركت الهزيمة العربية في فلسطين نتائج بالغة الدلالة على المفكرين العرب. وكان قسطنطين زريق، الذي عمل استاذاً محاضراً بالجامعة الاميركية في بيروت، من أبرز من تنبهوا للخطر الصهيوني وصلته بمصير القومية العربية. فبدأ يتحدث عن أن النكبة ليست في الهزيمة العسكرية فقط، بل انها أفصحت عن عجز النظم العربية والقيادات التقليدية والاطار الفكري العام الذي حكم حركة من تصدوا للفكرة القومية. كذلك فإنها ـ أي النكبة ـ أشاعت أفكاراً أعطت احساساً بعدم الثقة في تلك النظم وفي الاعتقادات الخاصة بها. الى جانب ذلك استمر زريق يدافع عن الأمة العربية وعن قدراتها الكامنة في الاتحاد والقوة. كما أشارت أفكاره الى ضرورة أن يتولى جيل جديد من المثقفين العرب قيادة الحركة العربية. وحث الشباب على المضي في هذا الطريق لاستعادة كبرياء الأمة العربية، ووقف المخاطر المحدقة بوحدتها.

وكان من تلاميذه بالجامعة جورج حبش، الذي استجاب لحماسة استاذه ودعوته. وبدأ حبش وزملاؤه يفكرون في أن تكون هناك حركة سياسية تسعى الى القضاء على ثلاثة أنواع من التهديدات الجديدة للأمة العربية وهي: التجزئة السياسية والامبريالية واسرائيل. ذلك أن النكبة (في العام 1948) كشفت عن معنى جديد للتجزئة في الوطن العربي بإعتبارها جزء من النظرة الغربية والصهيونية للأمة العربية.

في تلك الفترة، وفي أعقاب الهزيمة مباشرة، تأسست حركة فدائية أطلقت على نفسها اسم «كتائب الفداء العربي». وعلى الرغم من نفي «حركة القوميين العرب» وجود أية علاقة لها بحركة «الكتائب»، الا أن هناك ثمة دلائل كافية في كتابات الأعضاء السابقين، والمنافسين السياسيين، تثبت وجود علاقة بين المنظمتين[1]. والواقع انه من

** نشير هنا الى دراسة أخرى بعنوان: «قراءات في نقد اليسار العربي ـ التجربة الحزبية العربية: من الكائن... والى ما يجب أن تكون». وهي دراسة تتناول السمات العامة لكافة التجارب الحزبية العربية، وخصوصاً تلك الداعية الى الوحدة العربية وعملت من أجلها... ولماذا لم يستطع أن ينجح حزب عربي واحد في الوصول الى غايته في الوحدة. وهي سوف تنشر قريباً عن طريق مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت.

1 ـ من الجدير بالملاحظة ان كافة أدبيات الحركة ووثائقها لا تشير بأي شكل من الأشكال الى «كتائب الفداء العربي»... ولكن محسن ابراهيم، وهو عضو سابق في اللجنة التنفيذية للحركة، اماط اللثام عن هذا السر في كتابه: «لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين؟»، (بيروت: دار الطليعة، 1970)، ص 16. كذلك أكدها باسل الكبسي في كتابه: «حركة القوميين العرب»، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الرابعة، 1985)، ص 41 وما بعدها.

غير الممكن انكار تأثير «كتائب الفداء العربي» على البناء الفكري والتنظيمي «لحركة القوميين العرب»، وخاصة خلال سنوات تكوينها الأولى.

تشكلت «كتائب الفداء العربي» على يد هاني الهندي وجورج حبش في لبنان، وجهاد ضاحي في سورية، (وقد أصبح هؤلاء الثلاثة قادة في «حركة القوميين العرب» فيما بعد)، بالاضافة الى عدد من اللاجئين السياسيين المصريين بقيادة حسين توفيق. ومع أن مجموعة «الكتائب» كانت جاهزة للعمل في نهاية العام 1948، الا أن نشاطها لم يبدأ الا في منتصف العام التالي.

كانت «كتائب الفداء العربي» اذن حصيلة نكبة 1948، وكانت تطلعاً لتجاوز ضياع فلسطين على يد الحكام العرب يومذاك. هذا التطلع كان يعمر قلوب عدد من الشباب الراديكاليين الذين رأوا في قيام «الكتائب» منظمة رعب انتحارية قادرة على استعادة الوطن. وكان هؤلاء الشباب يرون في استرداد الوطن هدفاً وحيداً ولو كان الموت هو الوسيلة الوحيدة الممكنة لتحقيق هذا الهدف. وقد كانت «الكتائب» تضم في صفوفها شباباً من سورية ولبنان وفلسطين والعراق ومصر. وراحت تهتم بالكشافة العسكرية وغيرها من تنظيمات الشباب. وكان مؤسسو تلك المنظمة يعتبرونها «منظمة ارهابية» ومهمتها بث الرعب في قلوب الحكام العرب لمنعهم من أي صلح، أو نوع من السلام، مع الدولة المغتصبة... اسرائيل. وكان أساس هذا الموقف اطلاق فكر ثوري معاد بشدة للصهيونية وللغرب سند الصهيونية وباعث اسرائيل مغتصبة فلسطين.

وقد قام هذا الفكر على أساس «قومي»، واتخذ العمل المسلح «وسيلة». وفي هذا المجال وجدت جماعة «الكتائب» في «غاريبالدي» القائد الايطالي المثل الأعلى، وكذلك في قائد ايطالي آخر هو «ماتزيني» و«قميصه الأحمر». تعرفوا الى «ماتزيني» بعمق، خاصة وانه كان عضواً في الجمعية الوطنية السرية «كربوناري»، وفي «حركة ايطاليا الفتاة». وايماناً منهم بالفكرة «القومية»، وجد هؤلاء الشباب في التطور القومي لألمانيا وايطاليا ما يثير اهتمامهم. وكذلك فيما قام به «بسمارك» من انجازات[2].

ومما لا شك فيه أن منظمة «كتائب الفداء العربي» كانت قد شكلت اهتماماً لفت انظار العرب نحو المشكلة الفلسطينية. فقد لعبت دوراً في تسليط الأضواء على القضية، كما انها ساعدت ـ الى حد ما ـ في رفع المعنويات التي انهارت على اثر هزيمة الجيوش العربية في فلسطين. الا أن ما حققته «الكتائب» لم يرتفع الى مستوى تطلعات قادتها المؤسسين. وقد كانت محاولة اغتيال أديب الشيشكلي مغامرة انتحارية لا للمجموعة التي قامت بها فحسب، (فقد كانت مجموعة منشقة عن المجموعة الأصلية)، وانما

2 ـ سامي ذبيان، «الحركة الوطنية اللبنانية: الماضي والحاضر والمستقبل، من منظور استراتيجي»، (بيروت: دار المسيرة، الطبعة الأولى، 1977)، ص 207.

لمنظمة «الكتائب» ذاتها، التي تعرضت أثر ذلك للملاحقة مما أدى الى ضربها وتصفيتها. وهكذا انتهت رحلة «كتائب الفداء العربي» مع العام 1950.

وبإنتهاء دور «الكتائب»، انصرف جورج حبش الى طرح فكرة تحويل العنف الى نضال جماهيري. وعلى الرغم من معارضة البعض، الا انه تمكن بعد لقاء مع جهاد ضاحي في نهاية العام 1950 من تنفيذ ذلك. وهكذا تمكن حبش ورفاقه من بناء منظمة جديدة أسميت فيما بعد «حركة القوميين العرب»[3]. واستطاع المؤسسون من «القوميين العرب» في الجامعة الأميركية في بيروت، جذب بعض الطلاب الذين كانوا يتحلقون حول أفكار الدكتور قسطنطين زريق، الذي كان استاذاً بارزاً في الجامعة وصاحب لعدد من الكتب القومية مثل «معنى النكبة» و«الوعي القومي». وقد كان زريق مرشداً لجماعة «العروة الوثقى» التي كانت نقطة التجمع، وكان حبش نائباً للرئيس فيها. ثم وجد هؤلاء الشباب في علي ناصر الدين، أحد قادة العمل القومي حينئذ، مرشداً «روحياً» لهم لقربه من القضية الفلسطينية ولاتساع أفقه القومي العربي.

الا أن «حركة القوميين العرب» كانت قد سلكت طريقاً متأثراً بمنظمة «الكتائب» في تنظيمها وفي قبولها سياسة إلقاء القنابل في الأردن اثر دعوة الملك حسين قواته من البدو لمعالجة الموقف المتدهور عام 1957. وقد اعتقل وديع حداد (زميل حبش وأحد قادة «حركة القوميين العرب») بعد انكشاف خطة الحركة لتفجير القنابل في العديد من الأبنية الحكومية وفي منازل بعض السياسيين المتعاونين مع الملك، كما اعتقلت بعض العناصر القيادية الأخرى، في حين تمكن جورج حبش ونايف حواتمة من الفرار من الأردن بعد فترة قصيرة من العمل السري. فحوكما وادينا غيابياً.

ولم ينته تأثير «الكتائب» على «حركة القوميين العرب» عند هذا الحد، بل أن الحركة ظلت لسنوات تمارس دور القوة الضاغطة التي كانت مهمتها ابقاء الروح الوطنية عالية، وهو الدور الذي نذرت «الكتائب» نفسها له. الا أن إلقاء القنابل استبدل بتوزيع الكلمات التي زرعت في شعارات على الجدران أو في «الثأر» التي كانت النشرة الرئيسية للحركة في سنواتها الأولى[4]. وهكذا بدأت «حركة القوميين العرب» تتبلور في بداية الخمسينات في «حركة مذهبية» من مثقفي النخبة، تأخذ بالمذهب القومي العربي في

---

3 ـ بعد ثورة 14 يوليو (تموز) 1958 في العراق، أرسلت القيادة القومية (المركزية) للحركة هاني الهندي، أحد قادتها الكفوئين وذوي الخبرة، الى العراق ليساعد القيادة المحلية على رسم خطة جديدة للعمل في الاقليم. والحق أن وجود هاني الهندي في العراق كان مفيداً في دفع «القوميين العرب» الى الأمام. فمن ناحية قام الهندي بالتخطيط من أجل قيام «التجمع الوطني» الذي حقق تحالف كافة القوى الوحدوية في العراق. ومن ناحية أخرى، وافق على توصية القيادة المحلية الداعية الى السماح لها بالعمل في صفوف الجيش. ومن ناحية ثالثة ـ وهي ما يهمنا هنا ـ وافق الهندي على توصية القيادة المحلية بإعطاء «القوميين العرب» اسماً محدداً... وهكذا، اطلق اسم «حركة القوميين العرب» لأول مرة على «القوميين العرب».
راجع: باسل الكبيس، مصدر سابق، ص 104.

4 ـ د. معن زيادة، «تقييم تجربة حركة القوميين العرب في مرحلتها الأولى»، ندوة «القومية العربية في الفكر والممارسة»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1980)، ص 337.

مواجهة النظرة الطبقية، وفي «حركة سياسية» تقول بضرورة التغيير الشامل لمؤسسات الدول العربية، ومن انها تمثل «جماعة نخبوية» ـ فلقد كانوا نخبة من الطلاب والمثقفين لكنهم آمنوا بالجماهير وعملوا على توعيتها.

لقد بدأوا نضالهم كمنظمة موحدة الرأي والأهداف، واستطاعوا ان يثيروا الاهتمام حولهم بعد معارك خاضوها في الجامعة الأميركية مثل اعادة الطلاب المفصولين، ورفض المشاريع المشبوهة مثل مشروع الدفاع عن الشرق الأوسط الذي هاجمه حبش في محاضرة علنية. وقد كانت تلك المحاضرة العامة جزءاً من حملة مركزة قام بها «القوميون العرب» ضد المواقع الغربية في الوطن العربي، من أجل ايصال أفكارهم الى أكبر عدد ممكن من الجماهير. وقد قام «القوميون العرب» بطبع كراسات تبين وجهة نظرهم حول القضايا المهمة، كما استخدموا وسيلة «دعاوية» أخرى هي الكتابة على الجدران.

وبحلول العام 1952، وصل نجاح «القوميون العرب» الى حد تمكنوا معه من تشكيل منظمة طليعية هي «هيئة مقاومة الصلح مع اسرائيل». وكان هدف المنظمة حشد كافة القوى ضد أي حل سلمي مع اسرائيل. وبفضل الجهود المكثفة لحبش وزميله وديع حداد، نجحت «هيئة مقاومة الصلح» في الوصول الى اعداد واسعة من الفلسطينيين في لبنان. وكانت «الثأر» النشرة الأسبوعية التي تساعد التنظيم على الوصول الى الفلسطينيين بما مارسته من سياسة توتير لفظي وعاطفي كان يصل الى درجة عالية في كثير من الحالات. وعلى الرغم من مبالغة الحركة في اظهار اهتمامها بالقضية الفلسطينية، فإن هذا الاهتمام لم يتجاوز حدود التعبئة العاطفية، وظل عاجزاً عن التقدم خطوة حقيقية واحدة في طريق تحليل الحركة الصهيونية علمياً، واكتشاف العلاقة بينها وبين المصالح الرأسمالية للامبريالية العالمية بكل امتداداتها وقواعدها في الوطن العربي[5].

وحتى العام 1960 بقيت «حركة القوميين العرب» لا تطرح أي مضمون اجتماعي للوحدة أو للقومية. وكانت طوال هذه الفترة تؤمن بما اسمته «نظرية المراحل السياسية»، أي تجزئة الأهداف القومية وتحقيقها عبر فترات زمنية متتالية. وعبرت عن هذا بأنها وضعت للعوامل السياسية الأولوية على العوامل الاقتصادية والاجتماعية. وآمنت بأن المشكلة تنحصر في عدم تحقق الوحدة السياسية والتنسيق السياسي بين القوى العربية. وعلى ذلك يتبين لنا أن «القوميين العرب» كانوا لا يحيطون بأبسط قواعد نظريات التغيير الاجتماعي، ويفصلون فصلاً تاماً بين الرؤية السياسية والرؤية الاجتماعية. ومع قيام ثورة 23 يوليو (تموز) 1952 في مصر بقيادة الرئيس جمال عبد الناصر، واتجاهه نحو التحولات الاجتماعية والاقتصادية الى جانب الطرح القومي، رأوا في ذلك حلماً يتجسد[6].

---

5 ـ المصدر السابق، ص 338.

6 ـ سامي ذبيان، مصدر سابق، ص 209.

المهم أن تلك المسيرة الفاقدة لضابط نظري «قبلي» أدى الى أن اتسمت مسيرة الحركة بالتجريبية، وبسرعة تأييدها لأية تجارب وحدوية، دون اعتبار للخلافات الفكرية والاختلافات في البناء الاجتماعي والسياسي. بالإضافة الى ذلك، فقد كانت الحركة تحذر من أية اطروحات اشتراكية تحت دعوى بأنه ليس من المناسب ان يناضل القوميون على أكثر من جبهة واحدة، داخلياً في كل قطر وخارجياً في المنطقة العربية، لتحقيق الوحدة.

وقد ظهر أثر انعدام الوحدة الفكرية على مسيرة «الحركة» بدءاً من العام 1960، حيث شهدت الحركة تغيرين هامين: احدهما، التغير الفكري تجاه الماركسية والأخذ بمبدأ الصراع الطبقي الذي أعلنته مقالة محسن ابراهيم في مجلة «الحرية» في مايو (أيار) 1960. وكان ذلك ايذاناً ببدء الانشقاقات الفكرية بين ما أطلق عليه التيار اليساري في الحركة واليمينيون. أما الأمر الثاني، فكان اقرار المؤتمر القومي للحركة في العام 1965 بإستقلالية الفروع عن المركز. وتتابعت الأحداث سريعاً بعد ذلك لتفعل فعلها في تعميق الخلاف الفكري والحركي.

وبعد وقوع هزيمة 1967، قطع «القوميون العرب» أهم خيوط اتصالهم «بالناصرية»، وحدث شبه اتفاق فكري داحل الحركة عن مسؤولية «الناصرية» عن الهزيمة فيما سمي بمسؤولية «القيادة البورجوازية الصغيرة» عن الهزيمة. وان الوقت قد حان لتتولى الطبقات العربية العاملة صاحبة المصلحة الحقيقية في القضايا القومية والوطنية مسؤولية الثورة الاجتماعية والتحرر الوطني. فأعلن حبش قيام منظمة «الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين» في ديسمبر (كانون أول) 1967، والتي انشق عنها أحمد جبريل وكون تنظيم «الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (القيادة العامة)». ومرة أخرى دب الخلاف بين اليسار واليمين داخل «حركة القوميين العرب» في العام 1968، فانشق نايف حواتمه عن حبش وكون تنظيم «الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين». واستمرت الأفرع الأخرى في الأقطار على استقلالها وصراعها الداخلي وخلافاتها مع مركز الحركة، الى أن جاء العام 1969 ليعلن نهاية «حركة القوميين العرب» كما قدمت نفسها للمواطن العربي مع أوائل الخمسينات، وذلك بخروج يسار «الحركة» منها واعلانه في بيان صادر عن اللجنة التنفيذية «لحركة القوميين العرب»، تم فيه الاعلان عن المقررات التالية[7]:

1 ـ يسار «الحركة» يعلن تصفية الجيوب اليمينية في معظم فروع «الحركة».

2 ـ يسار «الحركة» يعلن تصفية «حركة القوميين العرب» شكلاً ومحتوى.

---

7 ـ بيان صادر عن اللجنة التنفيذية «لحركة القوميين العرب» في فبراير (شباط) 1969، موقع عليه من «الحركة الاشتراكية العربية» في العراق... «حركة القوميين العرب» في سورية... «حركة القوميين العرب» في لبنان... «حركة القوميين العرب» في الخليج (الجبهة الشعبية لتحرير الخليج العربي المحتل)... يسار «حركة القوميين العرب» في الساحة الفلسطينية... يسار «الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين»... المنظمات الطلابية في الجمهورية المتحدة وأوروبا.

3 ـ يسار «الحركة» يدعو جميع التقدميين في كل قطر الى المشاركة في صنع تجارب قطرية ثورية بعيداً عن كافة ألوان العصبية الحزبية.
4 ـ يسار «الحركة»، ويسار «الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين» في الساحة الفلسطينية يعلن تصفية علاقاته مع يمين «الحركة» ويمين «الجبهة».

● **الدعوة السياسية والايديولوجية للحركة**

كانت «حركة القوميين العرب» احدى التيارات الرئيسية في الحركة القومية العربية التي تمثل هدفها الأول في الوحدة القومية والاستقلال. وقد جاء نشوء الحركة في أوائل الخمسينات تجديداً لمفاهيم ومثل الجيل السابق. وعلى غرار مجموعة القوميين العرب، المضمحلة، والتي نشطت فيما بين الحربين العالميتين (الأوروبيتين) في كافة أرجاء الهلال الخصيب، أعطت «حركة القوميين العرب» الأولوية لقضية الوحدة القومية على كافة القضايا الأخرى. وقد اعتبر مؤسسو الحركة خلق دولة عربية موحدة، هو الهدف الأساسي الذي يؤدي الى تحرير الأرض العربية المغتصبة والى انشاء حياة أفضل للأجيال القادمة.

والواقع أن القضية الفلسطينية كانت هي المحور الرئيسي لنشأة «حركة القوميين العرب». ومن ثم حكمت تطورات هذه القضية أفكار الحركة وممارساتها السياسية، وأيضاً انشقاقاتها التنظيمية. فقد نهضت الحركة نتيجة هزيمة العرب المنكرة في المواجهة على أرض فلسطين في العام 1948، ثم ازدهرت مع انطلاق «الناصرية» وقيام وحدة مصر وسورية وما تمخض عنها من تطورات في لبنان والعراق وبعد ذلك في سورية وغيرها، ثم تكرس تشتت الحركة وانتهاء وجودها الفعلي والرسمي بعد هزيمة العرب في الحرب العربية ـ الاسرائيلية في العام 1967.

وهكذا... حكم ظهور ثم ازدهار ثم انفراط عقد «حركة القوميين العرب» الأحداث الرئيسية التي شهدها العرب في تاريخهم المعاصر.

والواقع أن كل طور من الأطوار الثلاثة التي مرت بها الحركة مثل موقفاً ايديولوجياً مختلفاً، وعبر عن منطلقات نظرية ثابتة للحركة. ويمكن الذهاب الى أبعد من ذلك والقول بأن الحركة في مرحلة النشوء والارتقاء هي غيرها في مرحلة النضوج والانطلاق، وهي حتماً غيرها في مرحلة التشتت والتفرق.

ففي المرحلة الأولى: كانت الأفكار التي رافقت نشأة الحركة تمثل المناخ الذي أشاعته هزيمة فلسطين، وكانت البيئة الثقافية التي عاشت فيها الحلقة الأولى المؤسسة للحركة هي بيئة يمينية مشبعة بجو من العداء الشديد للأفكار الاشتراكية.

وفي المرحلة الثانية: شهدت «حركة القوميين العرب» عملية اعادة تأسيس انهارت في أثنائها الحركة القديمة والكثير من كودارها، وغادر صفوفها أكثر العناصر ذات

الانتماءات البورجوازية وشبه الاقطاعية بعد أن شعرت تلك العناصر بغربتها عن الحركة، وبعد أن تكاثر تذمر هؤلاء من أن الحركة أخذت تخرج عن مبادئها القومية، حيث تسربت اليها الأفكار الغربية المعادية للفكر القومي والتي تسعى الى ضرب الحركة من الداخل تمهيداً لتصفيتها وفق مخططات تآمرية مشبوهة. والواقع ان الحركة انقلبت تحت تأثير التطورات والأحداث الجارية في الساحة العربية، ونتيجة للصراعات الفكر الداخلية، الى حركة جديدة نسبياً متعلقة «بالناصرية»، بإعتبار أن «الناصرية» مثلت في ذلك الحين، وما تزال، مرحلة متقدمة فكراً وعملاً. وقد تكرس هذا التحول بهيمنة عناصر قيادية جديدة ازدهرت في مناخ البيئة «الناصرية» ورفضت الوصاية اليمينية عليها، واستطاعت أن ترغم القيادة التقليدية المؤسسة للحركة على الرضوخ للأفكار الاشتراكية والتقدمية.

وفي المرحلة الثالثة: فقد شهدت انهيار التركيب التقليدي للحركة وانبثاق تنظيمات ماركسية ـ لينينية انتهجت طريقاً جديداً منفصلاً عن كل ما مثلته «حركة القوميين العرب» في مرحلتها الأولى، بل وعما مثلته في مرحلتها الثانية. فبعد أن خرجت من الحركة العناصر اليمينية التقليدية، ثم العناصر المتمسكة بأفكارها وممارساتها البورجوازية، لم يبق فيها الا الكوادر القيادية والقواعد ذات التوجهات الماركسية ـ اللينينية، والتي لم يعد اسم «حركة القوميين العرب» يعني لها أكثر من عبء تاريخي[8]... لا بد من التخلص منه وتجاوزه. ولكي تؤكد القيادات الجديدة هويتها الجديدة، وانها لا تمثل الحركة القديمة بشكل أو بآخر، انهت وجودها كحركة أو كحزب واحد، وتحولت الى فصائل ذات توجهات ماركسية ـ لينينية جديدة تخوض تجاربها في الأقطار التي تتواجد فيها.

وعلى ذلك يمكن تحديد تاريخ «حركة القوميين العرب» الايديولوجي كما يلي:

1 ـ الطور القومي العربي.
2 ـ الطور الاشتراكي العربي.
3 ـ الطور الماركسي.

● أولاً: الحركة خلال الطور القومي العربي (الطور الليبرالي)

لكي نستطيع أن نفهم طبيعة المنطلقات الفكرية والنظرية «لحركة القوميين العرب» في طورها الأول. وعلاقة تلك المنطلقات بالواقع العربي، لا بد لنا من القاء بعض الضوء على المناخ الفكري الذي نشأت فيه الحركة بصفة عامة، وعلى المصادر الرئيسية التي استمدت منها الحركة منطلقاتها على وجه الخصوص. فمن ذلك المناخ وتلك المصادر

---

8 ـ قارن: محسن ابراهيم، «انهيار التركيب التقليدي للحركة وانبثاق التنظيمات الماركسية ـ اللينينية في عام 1969»، في «لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين؟»، تقديم محسن ابراهيم، (بيروت: دار الطليعة، 1970)، الفصل 6، ص 112–129.
قارن أيضاً، د. معن زيادة، المصدر السابق، ص 325–326.

وتحت تأثير الظروف السياسية، ولا سيما جو الهزيمة التي لحقت بالعرب في فلسطين، خرجت «حركة القوميين العرب» بمفاهيمها النظرية الخاصة التي تميزت بها.

كانت بذور الفكر القومي التي زرعتها النوادي الأدبية في القرن التاسع عشر، ولا سيما النصف الثاني منه، كانت قد نمت وتطورت الى حركة تحررية أخذت تتسع تدريجياً بعد أن كان هذا الفكر محصوراً في اطار مجموعة صغيرة من مفكري النخبة. وقد كان لكل من الثورة العربية (في العام 1916) وسقوط الامبراطورية العثمانية (في العام 1918) أثر كبير في تثبيت دعائم الفكر القومي وفتح الباب على مصراعيه أمام دعاة القومية. وعلى الرغم من أن انشاء دول عربية علمانية تحت قوى الانتداب من جهة، و إلغاء نظام الخلافة من جهة أخرى، كان قد قضى على احدى العقبات الرئيسية، حيث كان دعاة الاصلاح الديني يتمسكون بالخلافة رغم ضعفها وتداعيها للسقوط والانهيار... الا أن انشاء تلك الدول نفسه وضع دعاة القومية أمام صعوبات جديدة. فقد كان على هؤلاء التكيف مع ظروف جديدة لم تعهد من قبل، كان عليهم العمل من خلال الكيانات المجزأة. وبعد أن كان همهم فصل الولايات العربية عن الدولة العثمانية، وتثبيت حقها في الاستقلال، أصبحت جهودهم منصرفة الى مشكلة البناء الداخلي في الكيانات المستحدثة. وبذلك تجزأت حركة دعاة القومية واختلفت برامج انصارها بإختلاف الأقطار واختلاف الظروف.

وبعد الحرب «الاوروبية» الأولى، تبدى تجزؤ الحركة القومية في عدة منظمات سياسية أعطت لمشكلة دمج المجموعات الاجتماعية في اطار وجود سياسي منفصل أكثر مما عملت في سبيل تحقيق الهدف القومي الجوهري الخاص بإقامة دولة عربية قومية واحدة. الا أن هذا لا يعني أن جميع القوميين قد انصرفوا الى النشاطات الاقليمية، بل انهم استمروا في الواقع في اعتبار الوحدة هدفهم الجوهري مع ملاحظة أن فكرة الوحدة كانت ـ في تلك المرحلة ـ تتجسد في الدعوة الى الوحدة السورية باعتبارها الخطوة العملية الأولى.

هذا وقد ظهر الى الوجود، من خلال تجزئة الحركة القومية العربية، منظمة من نوع جديد عرفت بإسم «عصبة العمل القومي». وقد شكل هذه المنظمة مجموعة من المفكرين الشباب في أوائل الثلاثينات، ميزوا منظمتهم تلك عن غيرها من المنظمات في جعلها المنظمة الوحيدة، آنذاك، التي رفضت الاعتراف بشرعية الحدود الاقليمية. ومن أجل تحقيق هذه الغاية، أسست المنظمة فروعاً لها في سورية ولبنان وفلسطين، كما قدمت برنامجاً شاملاً للعمل القومي لا في المشرق العربي فحسب، وانما في مصر والاجزاء الأخرى من الوطن العربي أيضاً.

ومما لا شك فيه، تأثرت «حركة القوميين العرب» الى حد كبير بالدور الذي لعبته «عصبة العمل القومي» في الثلاثينات. والواقع انهم ينسبون الى «العصبة» الفضل في

الابقاء على الحركة القومية العربية في ظروف التجزئة التي كرستها الكيانات الجديدة. وقد أصبحت «العصبة» بعد ذلك التنظيم الذي يتردد ذكره كثيراً في «حركة القوميين العرب». وربما يعبر ذلك عن مدى تأثر الحركة «بعصبة العمل القومي» وفكرها ودورها ورجالاتها. ومن أهم رجالات «العصبة» الذين مارسوا تأثيراً مباشراً على الحركة، كان علي ناصر الدين وهو أحد القادة الأوائل في «عصبة العمل القومي». ولعل تأثيره «الفردي» على التطور السياسي للحركة في مراحلها المبكرة كان أعظم تأثير مورس عليها من الخارج. فقد كان ناصر الدين السياسي المفضل لدى «القوميين العرب» بحكم انصرافه الى القضية العربية عامة والقضية الفلسطينية خاصة. وثمة عدد من البراهين التي تؤكد أن ناصر الدين كان قد لعب دور المرشد الروحي «لحركة القوميين العرب» في أوائل الخمسينات. ويكفي أن نشير هنا الى انه هو الذي نصح الحركة بعدم الاعتراض على المشاريع البريطانية الرامية الى تأسيس سورية الكبرى أو دولة الهلال الخصيب. بإعتبار ان انجاز هذه المشاريع، اذا ما تم، فإنه سيعجل في التخلص من النفوذ الأجنبي عن طريق خلق دولة عربية كبرى. كما انه وراء حملة المقاطعة التي قادتها الحركة ضد البضائع الأجنبية وجعلتها تعرف بكونها أكثر المجموعات تعصباً في ساحة الجامعة الأميركية ببيروت.

الا أن الأهم من ذلك، ان علي ناصر الدين كان هو الذي شجع الحركة على خلق مجتمع صغير خاص بهم، مما ساعد على تطوير روح التضامن فيما بينهم. وقد سادت هذه الروح صفوف الحركة لسنوات طويلة. فكانت العلاقات بين أعضاء الحركة اشبه ما تكون بالعلاقات العائلية. والواقع انهم كانوا يتطلعون الى خلق نموذج يمكن اعتماده دليلاً لتخطيط عمل على نطاق واسع. بعبارة أخرى، رأى «القوميون العرب» في مجتمعهم العقائدي الصغير صورة مستقبلية للمجتمع العربي تصور كل عضو في الحركة مثالاً حياً للمواطن العربي في المستقبل. وقد جاء في أحد الأدبيات الصادرة عن الحركة في الأيام الأولى قولها: «يجب أن نجسد ما ندعو اليه»[9].

واذا كان «لعصبة العمل القومي» دور في صياغة أفكار «حركة القوميين العرب»، ولا سيما المفاهيم القومية العامة، فإن لكتابات الباحث المعروف ساطع الحصري دور أهم في صياغة هذه الأفكار. فقد كانت تلك الكتابات مفيدة في شرح مفهوم القومية الذي أكد على السيادة التامة للدولة القومية. وقد دعا الحصري الى انصهار الفرد في الأمة لدرجة التضحية بالحرية الفردية، وانصهار الكيانات الاقليمية في جسم واحد. وبين الحصري في صياغته لنظريته القومية مفهومه على قاعدة اللغة موضحاً أن الأمة العربية تمتد لتشمل جميع الناطقين باللغة العربية، ومؤكداً ان وجود الأمة العربية حقيقة لا

9 ـ قارن: باسل الكبيسي، مصدر سابق، ص 49، 53، 81، 82.
قارن أيضاً: د. معن زيادة، مصدر سابق، ص 327–328.

تقبل الجدال[10]. وقد بلغ من أخذ الحركة عن ساطع الحصري انها جعلت من القراءة المتكررة لكتاباته المتعددة أبسط شروط العضوية، بل أول واجبات أعضاء الحلقات الممهدة للدخول في الحركة.

وقد كان الدور الأهم في صياغة أفكار ومفاهيم «حركة القوميين العرب» يعود في حقيقة الأمر، الى المناخ الفكري الذي ساد أجواء الجامعة الأميركية في بيروت، حيث تشكلت النواة الأولى للحركة. وفي هذا المجال لابد من الحديث عن التأثير المباشر لاستاذين من اساتذة الجامعة هما الدكتور قسطنطين زريق والاستاذ نبيه أمين فارس.

كان قادة الحركة الوليدة محظوظين بوجود عدد كبير من طلبة الجامعة الأميركية المهيئين والراغبين في المشاركة في نشاطاتهم السياسية. وقد جاء معظم هؤلاء الطلبة من أوساط المشاركين في الحلقات الدراسية التي كان يعقدها الدكتور قسطنطين زريق. وقد أوضح الدكتور زريق في تلك الحلقات أفكاره حول القومية والحركة القومية العربية، محرضاً على التخلي عن الثقافة التقليدية الغيبية غير العلمية، والأخذ بكل المظاهر العقلية للثقافة الغربية. وقد ركز الدكتور زريق في ندواته على الخطر الصهيوني، الذي شرحه في كتابه «معنى النكبة»، مؤكداً على أهمية الوحدة في مواجهة هذا الخطر، ودور النخبة العربية في أحداث التغييرات اللازمة في المجتمع العربي.

من المفيد ذكره هنا، ان الدكتور زريق كان يقوم بدور المرشد للجنة التنفيذية لجمعية «العروة الوثقى» وهي المسرح الذي قامت عليه التجارب التنظيمية الأولى «لحركة القوميين العرب». فمن خلال ذلك المسرح، وجه جورج حبش دعوته الى قيام الحركة مقترحاً على أعضاء اللجنة التنفيذية لجمعية «العروة الوثقى» تأسيس منظمة سرية قومية جديدة تكون اللجنة التنفيذية تلك نواة لها. وقد استجاب للاقتراح كافة الأعضاء اذ كانت تجمعهم هواجس فكرية واحدة. وكان الدكتور زريق على صلة وثيقة بالقادة المؤسسين «لحركة القوميين العرب» من خلال جمعية «العروة الوثقى» على الأقل. ولا شك في أن تأثيره على الشباب القومي العربي في تلك الفترة كان عظيماً. والواقع أن مقالاته المجموعة في كتاب «الوعي القومي»، ودراسته عن «معنى النكبة»، كانا على رأس قائمة الكتب المطلوب قراءتها في الحلقات التثقيفية الخاصة «بالقوميين العرب». وعدا ذلك، لا يوجد أي برهان يدل على أن الدكتور زريق قد قام بأي دور آخر مع الحركة غير دور السلطة المعنوية.

تلك كانت العلاقة بين الدكتور قسطنطين زريق والقادة المؤسسين «لحركة القوميين العرب». الا انه كثيراً ما قيل أن الحركة كانت امتداداً لمنظمة قومية سابقة هي «جماعة القوميين العرب» التي أسهم الدكتور زريق في تنظيمها في أواخر العشرينات. ومع انه لا مجال، في هذا البحث، لتتبع خطوات وتطورات هذه الجماعة، الا انه لمن المفيد

10 ـ راجع: ساطع الحصري، «أبحاث مختارة في الفكرة القومية». (بيروت: دار القدس، 1974). جزأين.

الاشارة الى أن «جماعة القوميين العرب» تلك لعبت دوراً مهماً في تأسيس أكثر من منظمة قومية مثل: «حزب فلسطين العربي»، وأيضاً: «عصبة العمل القومي» التي أشرت الى دورها المؤثر على الحركة. ومهما يكن من أمر، فإن في وجود مؤلفات الدكتور زريق على رأس قائمة الكتب المطلوب قراءتها في الحلقات التثقيفية للحركة، ما يكفي للتدليل على أهمية دور زريق في صياغة المنطلقات الفكرية للحركة.

أما الدكتور نبيه أمين فارس، فعلى الرغم من انه لم يلعب الدور المباشر نفسه الذي لعبه الدكتور قسطنطين زريق، الا انه كان واحداً من أهم أساتذة الجامعة الذين ساهموا في تكوين بيئة ملائمة لظهور «حركة القوميين العرب». وقد استطاع الدكتور فارس بتحليله ونقده للسياسات العربية ابان هزيمة فلسطين أن يعمق أحاسيس الشباب المحيطين به بفداحة الهزيمة، مؤكداً أن أحداث فلسطين قد مزقت حجب الأوهام حول قدرة الشعب العربي على مواجهة قوة صغيرة حديثة وذلك من خلال كتاباته المختلفة[11]. ومهما يكن من أمر، فإن المؤسسين الأوائل «لحركة القوميين العرب» نظروا بعين الاعتبار والتقدير والاحترام البالغين للاستاذ فارس مستلهمين أفكاره وكتاباته.

تلك كانت المصادر الرئيسية التي استمدت منها «حركة القوميين العرب» منطلقاتها الفكرية والنظرية في دورها الأول... «عصبة العمل القومي»، وعلي ناصر الدين بشكل خاص... كتابات ساطع الحصري... تيارات الجامعة الأميركية في بيروت ولا سيما الدكتور قسطنطين زريق. من تلك المصادر وتحت تأثير المناخ الفكري العام الذي نشأت فيه الحركة، خرجت بمفاهيمها النظرية والفكرية الخاصة التي تميزت بها.

وأول ما يلفت النظر في هذا الصدد، نشأة «حركة القوميين العرب» من التيار الرئيسي للايديولوجية الليبرالية، والذي شهد قيام مدرسة قومية تدعو الى الوحدة العربية. وقد نشأت هذه المدرسة على افتتان لاشعوري بالتجربة الأوروبية، خصوصاً تجربتها القومية. وأصبح من الدارج أن ينظر روادها الأوائل الى امتهم العربية نظرة «أوروباوية» متأثرة بالفكر القومي الأوروبي، والتجربة الأوروبية في التوحيد القومي. وتجلت هذه النظرة الليبرالية ـ كما عرفنا من البحثين السابقين المشار اليهما في المقدمة ـ في طرح شعارات «النهضة» و«التحديث» و«العلمنة»، وقد مثل هذه المدرسة بوضوح كلاً من ساطع الحصري وقسطنطين زريق.

وقد تميزت كتابات رواد هذه المدرسة بمجموعة الخصائص التالية:

---

11 ـ من تلك الكتابات:

نبيه أمين فارس، «من زاوية عربية»، (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1953).

نبيه أمين فارس، وحسين توفيق، «هذا العالم العربي»، (بيروت: دار العلم للملايين، 1953).

راجع: د. معن زيادة، مصدر سابق، ص 329–330.

1 ـ رفض الأساس الديني للفكرة القومية العربية، فقد صاحب الفكر القومي بعد الحرب الأوروبية الأولى نزعه علمانية تهدف الى فصل الدين عن الدولة أو فصل الاعتبارات الدنيوية عن تلك الدينية.
2 ـ التركيز الشديد على عامل المبررات وبالتحديد المبررات التاريخية. وهنا كانت العوامل التاريخية لا تتعلق فقط بتجارب الماضي المشتركة، وانما تشمل أيضاً ما ارتبط بالتراث العربي من لغة وآلام مشتركة وصور قديمة للوحدة.
3 ـ الاقليمية والاستعمار هما أشد العقبات التي تواجه الوحدة.
4 ـ المضمون الاجتماعي يكاد يكون مختفياً، ولم يكن هناك أدنى اهتمام به.
5 ـ في اطار تقديم مقومات القومية العربية، تعددت الاجتهادات بين تقديم تعريفات مختلفة للقومية، وبين البحث في عناصر مقوماتها كاللغة والتاريخ.
6 ـ رغم تصاعد الاتجاه بالتأكيد على وجود القومية العربية، ورغم وضوح الاتجاه الى أن الاندماج هو أفضل شكل من أشكال التوحيد أو نموذج الدولة العربية الواحدة، الا أن أحداً لم يقدم تصوراً عملياً لتحقيقها. فقد نادوا بالدولة العربية الواحدة دون شرح كيفية الوصول اليها[12].

وهكذا، قدم الكتاب القوميون الأوائل القومية على انها من انتاج الليبرالية الأوروبية. وقد دعوا الى القومية العربية كهوية مضادة للهوية التي تجعل منهم مجرد محليين، كما دعوا ـ فيما بعد ـ الى هوية عربية شاملة في مقابل الهويات القطرية (الاقليمية) مثل المصرية والسورية واللبنانية. ولم يتوسعوا في موضوع الايديولوجية لاخلاصهم للتقليد الليبرالي. وكان أملهم أن يتمكن الشعب العربي، بعد تحرير نفسه من النفوذ الأجنبي، من تطوير ايديولوجيته السياسية عن طريق الالتزام ضمن اطار أمة عربية واحدة وعن طريق النظام الديمقراطي. الا أنهم لم يضعوا نظرية سياسية ملموسة، ولم يقدموا نظرية سياسية للوصول الى تحقيق الوحدة العربية أو حتى برنامجاً سياسياً للعمل[13].

وقد أثر ذلك، ولا شك، على «حركة القوميين العرب».

لم يكن لدى الحركة الجديدة التهيؤ الفكري الكافي قبل التأسيس كما لم يتوفر لها الوقت الكافي لدراسة النظرية بعد، وسبب ذلك كونها انغمست حالاً في تنظيم النضال الجماهيري. وقد اضطر القادة المؤسسون، تحت ضغط الظروف، الى الاسراع في تكوين برنامج سياسي على مرحلتين: الأولى، وتهتم بالنضال السياسي الذي يهدف الى التخلص من الصهيونية والامبريالية في الوطن العربي، والى خلق دولة عربية موحدة تضم الشعب

---

12 ـ لمزيد من التفاصيل، يمكن مراجعة:
السيد ياسين، «تحليل مضمون كتابات الفكر القومي العربي»، ندوة «القومية العربية...»، مصدر سابق، ص 84 وما بعدها.

13 ـ راجع: باسل الكبيسي، مصدر سابق: ص 143.

العربي من الخليج الى المحيط. وأما الثانية، فتهتم بالنضال الاقتصادي الذي يمهد الطريق الى الاشتراكية والديمقراطية.

وقد فشل هذا البرنامج (البسيط) في سد الحاجة الماسة الى فكر عربي، واظهر ضعف الحركة الجديدة وعدم نضجها. كما ان هذا البرنامج عرضة لنقد المجموعات الأخرى وخاصة «حزب البعث» الذي انتقد بصورة خاصة تجزئة النضال الى مرحلتين واضحتين تقود احداهما الى الأخرى. وأكد «البعث» انه لا يمكن تحقيق الأهداف السياسية والاجتماعية كلاً على حدة، وانه يجب أن يسير الصراع على جبهتين في آن واحد: على الجبهة الخارجية ضد الصهيونية والاستعمار، وعلى الجبهة الداخلية ضد السياسة التقليدية والتركيب الاجتماعي والمدافعين عنهما.

ومن الواضح أن الفكر الذي تبناه «القوميون العرب» كان عرضة للنقد على أساس انه فكر يناقض نفسه بالإضافة الى كونه فشل في التعامل مع الظروف الموضوعية في الوطن العربي. في غمرة حماسهم لتحقيق الأهداف السياسية، فشل «القوميون العرب» في رؤية القوى الاجتماعية التي يجب تنظيمها والاعداء الذين يجب سحقهم. وقد اعترف محسن ابراهيم، أحد قادة الحركة السابقين، بأن «القوميين العرب» لم يدركوا في ذلك الحين حقيقة القوانين التي تؤدي الى التغيير الاجتماعي[14].

بالإضافة الى ذلك، لم يتطور فكر الحركة حسب خطة مسبقة، وانما تحكمت فيه عدة ظروف تاريخية كانت خارج ارادة القادة المؤسسين. فما كاد الكادر الأول يعتاد على مواجهة الهجمات التي كانت تشنها عليه عدة قوى سياسية، ومن ضمنها «حزب البعث»، حتى بدأ «القوميون العرب» يكيفون أنفسهم وفقاً لمقتضيات النضال السياسي الموضوعية. ولهذا اجتهد «القوميون العرب» منذ العام 1954 لايضاح ان برنامجهم ذي المرحلتين قد أسيء فهمه بسبب الاعتقاد بوجود فصل ميكانيكي بين المرحلة السياسية والمرحلة الاجتماعية. ولهذا أكدوا على تشابك العلاقة بين المرحلتين بحيث تسمح المرحلة الاولى للحركة القومية بالنضال من أجل الاصلاحات الاقتصادية والاجتماعية في حين تستمر تلك الحركة في متابعة النضال السياسي[15].

وكانت المرحلة اللاحقة لدى «حركة القوميين العرب» هي كتاباتهم الحركية. وقد كان كتاب «مع القومية العربية» أول محاولة قامت بها الحركة لصياغة ايديولوجيتها الخاصة بها[16]. وكان موضوع النقاش الرئيسي الذي يدور حوله الكتاب هو البرهنة على

---

14 ـ محسن ابراهيم، «لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين؟»، مصدر سابق، ص 17-18.

15 ـ باسل الكبيسي، مصدر سابق، ص 77-78.

16 ـ انظر: الحكم دروزه: «مع القومية العربية». (القاهرة: 1957). ثم أعيد طبعه وذلك بعد أحداث العراق والاطاحة بحكم نوري السعيد ـ الحكم دروزة، حامد الجبوري، «مع القومين العربية»، (بيروت: دار الفجر الجديد، 1960) ـ لاعتبارات خاصة تتعلق بتركيز الحركة على الساحة العراقية، ورغبتها في ابراز عضو عراقي من أعضائها القياديين.

قارن: د. معن زيادة، مصدر سابق، الهامش رقم 29، ص 330.

أن القومية لم تكن نتاجاً للدول البورجوازية في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وانما النتيجة المنطقية لعملية تطور طويلة على امتداد التاريخ البشري. فالقومية: «هي الشخصية الجماعية لأية أمة، أو هي الواقع التاريخي واللغوي والثقافي الذي يحوي انتاج ومعطيات جميع التجارب الانسانية التي خاضتها الجماعة البشرية منذ نشأتها، الى أن تبلورت شخصيتها تبلوراً واضحاً مميزاً قام على تفاعل عدة روابط مشتركة خاصة بهذه الأمة»[17]. وبهذا المجال، يجدر التنويه حول اعتقاد الحركة بأن القومية، والقومية العربية خاصة، هي حقيقة أزلية أعيد اكتشافها مجدداً. فالقومية العربية، كما يؤكد مؤلفو الكتاب، مرت بمرحلتين رئيسيتين: الأولى، وهي مرحلة التكوين، وهي قديمة قدم التاريخ. والثانية، وهي مرحلة الظهور، وهي تمتد من قبل ظهور الاسلام حتى يومنا الحاضر.

وقد تتبع مؤلفو الكتاب تطور القوميات منذ المراحل الأولى للعائلة والقبيلة و(دولة ـ المدينة). وكان هدفهم من ذلك التأكيد على أن القومية ليست نتاجاً أوروبياً من عصر التصنيع في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وانها ليست مجرد مرحلة جديدة من مراحل التاريخ الانساني الطويل، بل هي القوة المحركة للتاريخ البشري بأسره. وادعوا أيضاً بعدم وجود أية قوة عداها لتفسير التاريخ البشري مدعمين دعواهم هذه بنقاش استهدف رفض التفسيرات الأخرى، كالدراسات الاجتماعية والتاريخية التي تجعل من القومية ظاهرة حديثة العهد، وكذلك مقولات فلاسفة السياسة من أمثال «مونتسكيو» عندما شرح ظاهرة الأمة القومية من خلال الفروقات المناخية والجغرافية. وأصروا على موقف هو أقرب ما يكون من موقف «فيخته» الذي يشرح ظاهرة القومية من خلال ارادة الله.

لقد أكد مؤلفوكتاب مع «القومية العربية» على أن المجتمعات البشرية لا تتطور وفقاً لخطوط الانقسامات الطبقية أو بموجب الخلافات الدينية، اذ لا توجد مجتمعات عمالية ورأسمالية، كما انه لا توجد مجتمعات اسلامية أو مسيحية، فالمجتمعات تتطور كأمم، وكانت القومية هي القوة المحركة. ومن الواضح ان النقاش بأكمله الذي دار حوله الكتاب اعتمد على افتراض أن للقومية علاقة بالطبيعة الانسانية.

الا أن أحداً من مفكري الحركة لم يستطع أن يوضح لنا لماذا لم تظهر القومية الا في القرن الثامن عشر، ولماذا لم يصبح مفهوم الأمة بهذه الأهمية الا في ذلك القرن رغم وجود ارادة الله قبل ذلك، ورغم وجود التاريخ الذي يحتاج الى القومية كقوة محركة له.

والواقع ان تلك النظرية تصطدم بصعوبة حقيقية عندما تحاول أن توضح فضائلها الانسانية. وقد شرح المؤلفون ذلك بالتأكيد على أن القومي الحقيقي يؤمن بحق كافة الشعوب في التطور عن طريق قومياتهم الخاصة. أما لماذا لم يظهر التاريخ هذه النزعات

17 ـ الحكم دروزه، حامد الجبوري، المصدر السابق، ص 31.

الانسانية في أولئك الذين اعتمدوا مبدأ القومية؟... فالجواب، الذي نحاط به علماً، هو أن هؤلاء لم يكونوا قوميين حقيقيين. لقد كان هم رجال الحركة ومفكريها ان يؤكدوا أن «القومية العربية» انسانية لأنها قومية حقيقية، وان مهمة العرب التاريخية أن يقدموا للعالم «قومية نقية وحقيقية»[18]... تقف في مواجهة القوميات غير الحقيقية والتي لا تظهر أي نزعة انسانية واضحة. فالقومية وفقاً لهذه النظرية، اذن، هوية وليست عقيدة، لأنها اما حقيقية واما غير حقيقية. والحقيقية هي الانسانية وغير الحقيقية هي غير انسانية، هكذا بكل بساطة.

كان ذلك هو مفهوم «حركة القوميين العرب» حول القومية، استعرضناه من خلال كتاب «مع القومية العربية»، الذي يعتبر العمود الفقري للفكر القومي لدى الحركة، وقد كان ذلك الكتاب من أهم المقررات الفكرية في حلقاتها التثقيفية. الا أن ذلك المفهوم، بتأكيده على القومية الحقيقية وغير الحقيقية، ابتعد بالمسألة عن القوى الداخلية الفاعلة التي «تقود» الشعوب في اتجاه التطور. اذ اننا عندما نسلط الانتباه كله على الأمة، ولا نذكر شيئاً عن القوى الداخلية، تظل هناك أسئلة كثيرة مهمة مثل: أي نظام سياسي نختار وأية ديمقراطية ننادي بها، أسئلة دون اجابة.

أما السؤال المطلوب اجابته، والذي يطرح نفسه بقوة علينا الآن هو: كيف تعامل «القوميون العرب» من خلال فكرهم هذا مع معطيات الواقع العربي وخصوصاً خلال مرحلتهم الأولى؟

تركز فكر «القوميين العرب» حول الشعارات الثلاثة التي رفعتها الحركة في طورها الأول: (الوحدة والتحرر والثأر). تلك الشعارات التي كانت هي كل ما تمثله الحركة في ذلك الحين، والتي أصبحت ملتصقة بها لسنوات طويلة[19].

واعتبرت الحركة ان السمة التي تميزها عن غيرها من الأحزاب القومية (حزب البعث خاصة) والقوى الوطنية الأخرى، مدى ادراكها لطبيعة الخطر الصهيوني، وتركيزها على شعار تحرير فلسطين. وقد اهتمت الحركة في أدبياتها الفلسطينية بالتركيز، بشكل خاص، على أنه لا طبقية في حرب العرب مع الصهيونية. فأمام ذلك الخطر الذي يتهدد الجميع، تتساوى كل الطبقات ويقف العرب صفاً واحداً. ان ذلك يفرض عليهم موقفاً قومياً واحداً يتخطى كل الطبقات ويذيبها في كل موّحد عمودياً وأفقياً. لذا كان الشعار الأول الذي طرحته الحركة في طورها الأول هو: «الوحدة».

وقد عنيت الحركة بشعار «الوحدة» وذلك من منطلقين اثنين: الأول سياسي، وهو يعبر عن اعتقاد المجموعة القيادية الأولى في الحركة بأن الوحدة هي الطريق الى تحرير

---

18 ـ من الواجب أن نذكر هنا بأن فكرة «الرسالة العربية» قدمت لأول مرة من قبل «حزب البعث». وبالامكان الرجوع حول ذلك الى كتاب ميشيل عفلق، «في سبيل البعث»، ص 139-152.

19 ـ د. معن زيادة، مصدر سابق، ص 331.

فلسطين... والثاني نظري، وهو ينبع من فهم الحركة للقومية على انها الرابطة العضوية التي تربط أبناء الأمة. فالوحدة ليست الا النتيجة الضرورية لوجود الأمة الواحدة. واذا كان البعض ينزلق أحياناً الى المطالبة بوحدة العرب أو وحدة الأمة العربية، فإن ذلك في نظر الحركة من الأخطاء الفادحة لأن العرب شعب واحد ولأن الأمة العربية أمة واحدة. والوحدة التي تطالب بها الحركة انما هي وحدة الأرض والتراب أو الوحدة الجغرافية التي يجب أن تكون تامة غير منقوصة.

كان ايمان الحركة قاطعاً بأن الوحدة هي العلاج الأكيد لكل ما تعانيه الأمة العربية ـ وأول وأخطر ما تعانيه الوجود الصهيوني في فلسطين. وكان من الطبيعي أن تركز الحركة على أن نواة الوحدة انما تبدأ من أقطار المواجهة مع اسرائيل، ولا سيما سورية والعراق والأردن، باعتبارها الخطوة العملية الأولى. وانطلاقاً من هذا الاعتقاد الجازم أيدت الحركة أية محاولة وحدوية حتى لو كانت وحدة عروش أو وحدة حماية عروش كالاتحاد الهاشمي. ولم تعبأ الحركة في موقفها هذا من معارضة الأحزاب الوطنية والقومية لوحدة مشبوهة من هذا النوع، كان الهدف الحقيقي منها اخضاع سورية لما كان يخضع له العراق من نفوذ بريطاني امبريالي تجلى في حلف بغداد، أو انقاذ أحد العرشين (الهاشميين) بدعم أحدهما للآخر. بل راحت نشرات الحركة تشرح وتدافع عن أية وحدة بين العراق والأردن، أو بين العراق وسورية، أو بين الأقطار الثلاثة مجتمعة. فإمكانات العراق المادية مضافة الى مداخل الأردن العريضة على اسرائيل تشكل قوة ترعب اليهود الغزاة، فاذا أضيفت سورية الى هذه الوحدة تحقق النصر الأكيد.

الا أن الحركة تخلت عن اعتقادها السابق في أن الوحدة العربية انما تبدأ من سورية والعراق والأردن ووضعت كل آمالها في تجربة الوحدة بين مصر وسورية. لقد اعتبرت الحركة ان هذه التجربة هي نواة الوحدة العربية الشاملة. وتحالفت مع «الناصرية» معتبرة قيادتها القيادة الرسمية للنضال العربي من أجل الوحدة والتحرر واسترجاع فلسطين.

واذا كان هدف الوحدة هو استرجاع فلسطين، فان تحرر العرب من الاستعمار وتخلصهم من النفوذ الأجنبي هو الضمان لتحقيق ذلك الهدف. لذا كان «التحرر» هو الشعار الثاني الذي طرحته «حركة القوميين العرب» في طورها الأول.

ويرتبط موضوع «التحرر» بالموضوع المركزي الذي استحوذ على اهتمام الحركة وقيادتها، وهو فلسطين والكرامة العربية المهدورة على أرضها. فالدور المتواطىء الذي لعبه الاستعمار، متمثلاً بالانتداب، كان من أسباب خسارة العرب لفلسطين. انه هو الذي أعطى اليهود وعد بلفور، وهو الذي ساهم في قيام دولة العدو، وهو الذي اعترف بالوجود الصهيوني في فلسطين مكرساً ذلك الوجود بدعمه الدائم له. وقد كان من الطبيعي أن لا يقتصر مفهوم «التحرر» على التخلص من الاستعمار بمظهريه العسكري

والسياسي فقط، وانما يتسع ليشمل كل ضروب الاستغلال المادي والفكري على حد سواء. فالاستعمار والامبريالية لا يقتصران على الوجود المباشر للاستعمار، كما كان الحال في الجزائر مثلاً، وانما يمتدان بأشكال خفية عبر المعاهدات، كما كان الحال في ليبيا وغيرها، وكذا عبر التحالفات المتمثلة بحلف بغداد ومشروع ايزنهاور وعبر الامتيازات التجارية والاقتصادية التي تستغل ثروات بلادنا. «فالتحرر» انما يعني التخلص من كل أشكال الاستغلال، مهما كانت طبيعة هذا الاستغلال ومهما كان مظهره.

الا أن شعار «التحرر» لم يقتصر على الاستعمار والامبريالية واسرائيل فقط، بل امتد ليشمل الحركة الشيوعية، وخصوصاً الشيوعية المحلية وأحزابها في الوطن العربي، بإعتبارها أحد الأخطار الرئيسية على النضال القومي. وقد شنت الحركة حرباً شعواء على الشيوعيين المحليين[20]، واعتبرت هذه الحرب حرب تنازع على البقاء بين القومية العربية والشيوعية. فـ «المعركة المحتدمة بيننا وبين الشيوعية في الوطن العربي على الصعيدين السياسي والنضالي، والتي يصح أن نطلق عليها تعبير تنازع البقاء بين القومية العربية والشيوعية المحلية، هذه المعركة كانت في تقديرنا لابد واقعة عاجلاً ام آجلاً»[21] (دروزه، ص 12). ذلك أن «الحركة الشيوعية لا يمكن أبداً، أن تكون جزءاً من صلب تكوين الحركة القومية للأمة العربية»[22]. اضف الى ذلك «ان هذه الحقائق هي نفسها التي تجعل الحركة الشيوعية في الوطن العربي مناقضة على خط مستقيم للحركة القومية، وتصنفها بما لا يقبل أي تردد في صف القوى المعادية لأهداف العرب ولحركة التطور القومي التقدمي»[23].

أما الشعار الثالث الذي طرحته الحركة في طورها الأول، فقد كان في الوقت نفسه

---

20 ـ تجلى العداء للشيوعية في الكثير من أدبيات الحركة وتعاميمها الداخلية وكراساتها، وقد ظهر ذلك واضحاً في الكتاب الذي يعتبر من أشرس ما كتب ضد الشيوعيين: الحكم دروزه. «الشيوعية المحلية ومعركة العرب القومية»، (بيروت: دار الفجر الجديد، 1961). ومن المعروف أن دروزه كان مسؤولاً للجنة الفكر في الحركة في العام 1961.

الا ان دقة الأمانة العلمية تقتضي أن نذكر ما قاله المؤلف في مقدمة كتابه عن المعسكر الشرقي، فقد قال: «من الضروري ضرورة قصوى أن نؤكد أن موقفنا من الشيوعية المحلية، مهما كان معادياً، لا علاقة له اطلاقاً بموقفنا من المعسكر الشرقي. حقنا في اتخاذ موقف حازم من الشيوعية المحلية المعادية بشراسة لمعظم وجوه معركتنا القومية الشاملة، لا يؤثر أبداً على استمرار علاقة التعاون الشريف غير المشروط مع الاتحاد السوفييتي وسائر بلدان المعسكر الشرقي، طالما بقيت قائمة على أسس المساواة والحرية والمنفعة المتبادلة التي حددتها مبادىء الحياد الايجابي». (دروزه، المقدمة، ص 4).

وذلك قطعاً تختلف اختلافاً كلياً مع ما ذكره د. معن زيادة في دراسة عن «حركة القوميين العرب» والتي أشرنا اليها من قبل، والذي ذكر فيها بأن: «شعار التحرر لم يقتصر على اعلان العداء للمعسكر بل امتد ليشمل المعسكر الشرقي والشيوعية... وفي حين تجنبت الحركة الربط بين الاستعمار وقواه الخلفية من اقطاع وبورجوازية كبيرة، لم تتردد في الربط بين الشيوعية الدولية والشيوعية المحلية وشن حرب شعواء على الشيوعيين». (د. معن زيادة: ص 335).

ومهما يكن من أمر، فإننا اردنا ان نوضح ذلك لما تتطلبه من دقة الامانة العلمية في البحث.

21 ـ الحكم دروزه، المصدر السابق، ص 12.

22 ـ المصدر السابق، ص 13.

23 ـ المصدر السابق، ص 16.

هو اسم أول نشرة اسبوعية تصدرها: «الثأر»[24]. وكان من شدة التصاق الحركة بهذا الشعار وبمضامينه القبلية والعشائرية انه كان يشار اليها باسم: «جماعة الثأر» أو «جماعة الحديد والنار»... اشارة الى أن الحركة كانت تمجد القوة والبطش. ومع ان الحركة استبدلت في وقت لاحق الشعار، بشعار «استعادة فلسطين»، الا أن مضامينه التي فصّلها محررو أسبوعية «الثأر» ظلت مأخوذاً بها حتى وقت متأخر. وقد يصعب تأكيد أن هذه المضامين قد اختفت من رؤوس أصحابها في الأطوار اللاحقة من عمر الحركة.

وقد أثار شعار «الثأر» عاصفة من الانتقادات من جانب الأحزاب والقوى القومية، ولا سيما «حزب البعث». الا أن محرري أسبوعية «الثأر» قامت بالدفاع عن مواقف الحركة من هذا الشعار، مؤكدين انه لم يكن أمام العرب الا خيار واحد وهو قبول التحدي بنفس الشروط التي فرضها اليهود وهي الطرد أو الفناء. كما قاموا بإيضاح انه يجب التزام الشباب العربي برفض أي مساومة ممكنة. بالاضافة الى ذلك، فان شعار «الثأر» هو الضمير الحي للأمة العربية، يذكرها بالمحاولات الدائمة لتحويل قضية العرب الكبرى الى قضية لاجئين، وقضية خلاف على مصادر مياه نهر الأردن، وقضية تعديل في الحدود، وهو أخيراً، الشعار الذي يبين للعرب طريق استعادة كرامتهم المهدورة وعزتهم المهانة في فلسطين 1948.

تلك كانت هي الحصيلة الفكرية والنظرية «لحركة القوميين العرب» في طورها الأول (الطور الليبرالي). عرضناها بإختصار وأوضحنا، بإختصار أيضاً، كيف تعامل من خلالها «القوميون العرب» مع معطيات الواقع العربي في اطار تلك الشعارات الثلاثة التي رفعتها الحركة حينئذ (الوحدة والتحرر والثأر).

فما هي مجموعة النتائج التي يمكن الخروج بها من هذا العرض وذلك الايضاح؟

أولاً: مثلت «حركة القوميين العرب» في طورها الأول امتداداً للفكر القومي (الليبرالي) الذي ظهر بشكله الصريح بعد الانتفاضة العربية الأولى في الربع الأول من هذا القرن، والذي عبرت عنه خير تعبير «عصبه العمل القومي» واعطاه مضامينه النظرية ساطع الحصري وقسطنطين زريق. وعلى الرغم من أن القومية في العالم الثالث هي بطبيعتها حركة تقدمية، بإعتبارها حركة تحقيق الذات في مواجهة الاستعمار، وقعت الحركة في فخ فهم مثالي للقومية مميزة بين قومية حقيقية وقومية غير حقيقية، لا بين قومية أوروبية عبر المرحلة الليبرالية الى مرحلة الاستعمار، وقومية مناهضة للاستعمار.

ثانياً: لم تسهم الحركة في فهم طبيعة القومية في العالم الثالث. ولم تسهم في شرح طبيعة الانتقال من الواقع «الكولونيالي» الى صنع مستقبل الأمم عبر النضال الخارجي في معركة التحرر، والنضال الداخلي في معركة البناء. لم تسهم في توحيد الأمة بل اكتفت

24 ـ يلاحظ هنا تأثر «الحركة» الواضح بعلي ناصر الدين، اذ كان «الثأر» هو اسم احدى كتاباته (الثأر أو محو العار).

بالاصرار على أن الأمة الواحدة... واحدة. ان الحركة التي كانت تنحى باللائمة على الحكام العرب، لم تبين لنا لماذا تخاذل هؤلاء، ولماذا تواطأ بعضهم، وكيف يمكن أن يكون الخطر واحداً متساوياً بين صاحب المصلحة في بقاء التجزئة وصاحب المصلحة في قيام الوحدة.

ثالثاً: قامت الحركة بالفصل بين المعركة السياسية والمعركة الاجتماعية. فكان ذلك مدخلاً لرفض كل تحريض سياسي ضد شبه الاقطاع والرأسمالية. كل ذلك تحت دعوى الابتعاد عن تفتيت وحدة الأمة وتخريب معركتها القومية. فقد كانت الحركة ترفض الدخول في أي عملية بناء اجتماعي واقتصادي، لأن في ذلك اثارة لمعارك جانبية وفرعية. بهذا الفصل بين المعركة السياسية والمعركة الاجتماعية، فهمت الحركة النضال فهماً مبتوراً مقطوع الجذور عن العلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية، وأثبتت في الوقت ذاته عجزها عن فهم طبيعة تطور المجتمعات ونهوضها وتحقيق أهدافها القومية.

رابعاً: انطلاقاً من الفهم المتخلف للقومية العربية، وعدم فهم طبيعة القومية في العالم الثالث. وانطلاقاً من الفهم المبتور للنضال، والفصل بين النضال السياسي والنضال الاجتماعي، كان من الطبيعي ان تتخبط الحركة في ممارسة شعاراتها في الوحدة والتحرر والثأر، تخبطاً انزلقت معه الى ارتكاب اخطاء سياسية تاريخية. لقد اندفعت الحركة الى ممارسة سياسة وحدوية رومانطيقية ضبابية، فهي لم تفهم الوحدة بمضامينها التقدمية في اطار حركة التحرر الوطني، بل تميزت بالالحاح اللفظي الشديد على الوحدة، حتى لو كانت هذه الوحدة وحدة عروش أو حتى لو كانت وحدة شكلية تتعارض مع طبيعة الوحدة الحقيقية، فانزلقت الى تأييد وحدات مشبوهة معتبرة ان كل خطوة اتحادية أو وحدوية هي انجاز قومي يجب القبول به.

خامساً: انطلقت الحركة من مواقعها المثالية في ممارسة شعار «التحرر» عاجزة عن تحليل الامبريالية المرتبطة بتحالف الاقطاع والرأسمالية. فدخلت بذلك في معارك جانبية مع الشيوعية المحلية على حساب محاربة الرجعية العربية. وفي تشديد الحركة على تميزها بفهم أعمق للخطر الصهيوني، انزلقت الى مواقف التطابق بين اليهود والصهيونية دون أن تقدم أي برنامج متقدم خاص لنضال عربي في سبيل استرجاع فلسطين، يميزها فعلاً لا قولاً عن الأحزاب والقوى الوطنية والقومية. فكان أبرز ما تميزت به الحركة التصعيد العاطفي والتشنج اللفظي المتجسد بشعار «الثأر»[25].

هذا... وقد ظلت الحركة تراوح مكانها طيلة فترة الخمسينات، ولم تتمكن من بدء

25 ـ د. معن زيادة، مصدر سابق، ص 342-344.

التعامل مع الواقع العربي تعاملاً نقدياً جدلياً حتى أوائل الستينات، داخلة بذلك في مرحلة اعادة صياغة لكل منطلقاتها النظرية وسياساتها العملية، واعادة تأسيس لكل بناها التنظيمية والنضالية... لكي تنتقل الى طورها الثاني: الطور الاشتراكي العربي.

- **ثانيا: الحركة خلال الطور الاشتراكي العربي (الطور الناصري)**

سميت ثورة 23 يوليو (تموز) 1952 في مصر بالثورة الأم من قبل عدد من المجموعات القومية، ومن ضمنها «حركة القوميين العرب». والواقع أن تأثير قدرة يوليو على غايات ووسائل الحركة القومية العربية كان كبيراً لدرجة انه ما من حزب قومي ذي أهداف قومية الا وحاول، في فترة أو أخرى، ربط مصيره بمصير الثورة التي قادها جمال عبد الناصر.

وقد تأثرت «حركة القوميين العرب» بثورة عبد الناصر. فقد وجدت فيها ثورة قومية تسعى لتحقيق أهداف النضال العربي في الحرية والاشتراكية والوحدة. وفي الوقت الذي شهدت العلاقة بين الثورة وبين «حزب البعث» والأحزاب الشيوعية (العربية) وغيرها، صعوداً أحياناً وهبوطاً أحياناً أخرى، فان العلاقة بين ثورة عبد الناصر وبين «حركة القوميين العرب» كانت دائماً في تصاعد ايجابي رغم بعض التناقضات أحياناً. والواقع أن الطور الاشتراكي العربي للحركة (الطور الناصري) هو عبارة عن طور العلاقة بين الحركة وثورة 23 يوليو (تموز) 1952. أو بمعنى أكثر صحة، مدى تأثير الثورة «الناصرية» على غايات ووسائل الحركة.

وقد مرّت تلك العلاقة من خلال مجموعة من المراحل نوجزها فيما يلي:

1 ـ المرحلة الأولى (1952–1954)

في تلك المرحلة لم يكن الالتزام القومي العربي للثورة قد اتضح بعد، وكان التزامها الوطني التحرري هو البارز. هذا الى جانب بعض اللمسات الاجتماعية والاقتصادية (مواجهة الاقطاع، قوانين الاصلاح الزراعي، الاتفاقية المصرية ـ البريطانية، الغاء الأحزاب في مصر... الخ). هذا الالتزام دفع «القوميين العرب» للحذر وليس للعداء. وبالتالي لم تنشأ علاقة حميمة بين «حركة القوميين العرب» والثورة في تلك المرحلة. وظلت الحركة، بصورة عامة، في حالة تحفظ بالنسبة الى تقدمها للثورة. ولا يغيب عن الأذهان انه في تلك السنوات دعت الحركة في برنامجها، كحد أدنى، الى تحالف كافة القوى القومية ضد أية مشاريع غربية لتوطين اللاجئين الفلسطينيين في الأقطار العربية المجاورة. لذا حاول «القوميون العرب» تجميع قواهم والتحالف مع الأحزاب الأخرى في سورية ولبنان والأردن في نضالهم المشترك ضد تلك المشاريع، قاصرين نشاطهم على ذلك دون فتح جبهة جديدة مع رجال الثورة في مصر.

ومع ان «حركة القوميين العرب» قد رحبت بسقوط النظام الملكي الفاسد

ومؤسساته الشكلية، كما رحبت بقوانين الاصلاح الزراعي التي سنها القادة الثوريون حال تسلمهم السلطة، الا انها أبدت بعض التحفظات تجاه رجال الثورة «العسكريين». فمن ناحية، كانت الحركة تخشى هيمنة «النخبة العسكرية» على الدولة معتقدين انه ما أن يتسلم العسكريون زمام السلطة حتى يتعاظم دورهم الى درجة لن يكون بالامكان معها ايقافهم عند حد. ومن ناحية أخرى، لم تشعر الحركة بالارتياح لتأكيد القادة الجدد على القضايا الداخلية في مصر. وكانوا يفضلون أن يتحمل القادة الثوريون الجدد مسؤولياتهم تجاه السياسة العربية منذ البداية. ومن ناحية ثالثة، لم تشعر الحركة بالارتياح ازاء الغاء الأحزاب السياسية القديمة في مصر بمرسوم حكومي ـ على الرغم من انها لم تكن متحمسة للحفاظ عليها ـ وانشاء بديلاً لها منظمة ضعيفة مرتبطة تماماً بالحكم القائم (هيئة التحرير).

2 ـ المرحلة الثانية (1954–1958)

كانت هذه السنوات في تاريخ «حركة القوميين العرب» فترة انطلاق، اتسعت خلالها دفعة نشاطات الحركة فشملت كلاً من عمان ودمشق والكويت وبغداد والقاهرة. كما شهدت تلك السنوات أيضاً تحول ثورة 23 يوليو (تموز) 1952 من ثورة تحرير مصرية وطنية ذات أهداف اجتماعية محددة، الى ثورة ذات نظرة وافق أكثر اتساعاً. فقد أكدت الثورة في تلك الفترة عروبتها وثوريتها من خلال كفاحها من أجل تحرير كافة الأقطار العربية. حينئذ بدأ الالتزام القومي العربي للثورة يتضح، كما بدأ نضالها يتصاعد من أجل الحرية والوحدة. ولم يكن ذلك فقط همزة الوصل بين الحركة والثورة، بل ان النضال ضد حلف بغداد كان البداية. فقد كانت المعركة بين جمال عبد الناصر ومؤيديه من جهة وبين القوى الموافقة على الحلف (حلف بغداد) من جهة أخرى، بداية لمرحلة جديدة تميزت بتفهم «حركة القوميين العرب» للثورة.

وبعد فترة، وفي يوليو (تموز) 1954، نشطت الحركة في المعركة ضد الأحلاف الغربية، مما أدى الى قيام ادارة الجامعة الأميركية ببيروت بطرد مجموعة من الطلاب وذلك للحد من الحركة الطلابية والوطنية. الأمر الذي دعا جمال عبد الناصر الى اتخاذ قرار خاص بقبول الطلبة المفصولين في الجامعات المصرية. والواقع ان عدداً من «القوميين العرب» المقبولين في جامعة القاهرة كانوا قد تمكنوا من الوصول الى أعلى المراتب في تنظيم الحركة بحيث كانوا مهيئين للقيام بمهمتين أساسيتين: الأولى، ممارسة دورهم كحلقة اتصال بين «حركة القوميين العرب» وبين الأجهزة المصرية المسؤولة عن الشؤون العربية. وقد أصبح هؤلاء الطلبة مع مرور الوقت أكثر تفهماً لحقيقة الوضع في مصر وقاموا بالتالي بشرحه لقيادة الحركة. أما المهمة الثانية، فقد كانت فتح آفاق تنظيمية جديدة للحركة، وذلك بتجنيد عدد من

الطلاب من مختلف الأقطار العربية. ومما لا شك فيه أن طرد الطلاب «القوميين العرب» من الجامعة الأميركية ببيروت واتخاذ الاجراءات الصارمة ضدهم كان ذا فائدة كبيرة للحركة، التي لولا ذلك لما اتيحت لها الفرصة لبناء جسور تصلها بالثورة خلال مثل تلك الفترة الوجيزة.

ومنذ ذلك الحين، بدأت مواقف الحركة تتوافق مع حكومة الثورة في مصر. والواقع أن «القوميين العرب» الذين أبدوا تحفظاً في تقييم الثورة قبل منتصف الخمسينات، اتجهوا نحو التأييد التام لقيادة الرئيس جمال عبد الناصر في أواخر الخمسينات عندما علموا بصفقة الأسلحة التشيكية. كما وجد «القوميون العرب» أنفسهم، طوال السنين التي تلت، سواء بالتخطيط أو بمحض الصدفة يخوضون المعارك نفسها التي كانت تخوضها الثورة بقيادة جمال عبد الناصر، وخاصة في الأردن، حيث ناضل الطرفان جنباً الى جنب من أجل كسب المملكة الهاشمية الى جانب المعسكر السوري ـ المصري الذي كان يعمل من أجل الوحدة.

ومع العام 1958، وانفجار الأحداث المسلحة ضد حكم كميل شمعون في لبنان، وانتصار الثورة ضد الملكية في العراق، واستمرار الاضطرابات في الأردن، عقدت قيادة «حركة القوميين العرب» مؤتمراً لها ناقشت فيه هذه الأحداث وخاصة الوضع في لبنان. ووجدت نفسها تنتقل الى لبنان لتشارك في النضال لمنع لبنان من الانضمام الى تحالف سعودي ـ أميركي ضد الجمهورية العربية المتحدة التي قامت بعد وحدة مصر وسورية. وهكذا دخلت الحركة (فعلياً) في الاطار الاستراتيجي لسياسة جمال عبد الناصر.

3 ـ المرحلة الثالثة (1958–1961)

أدى نشوء الجمهورية العربية المتحدة (ج.ع.م) في فبراير (شباط) 1958 الى بداية مرحلة جديدة في تطور «حركة القوميين العرب». فقد رحبت كافة الأحزاب القومية بنشوء دولة الوحدة بعد سنوات عديدة من الوجود الاقليمي المنفصل. واعتبرت الحركة هذا الحدث بمثابة يقظة عربية «ثانية». وربطت مصيرها بمصير دولة الوحدة الجديدة. كما قامت بدعم المواقف الوحدوية التي كانت تصب في صالح الجمهورية العربية المتحدة، التي اعتبرتها الحركة «نواة» لدولة عربية قومية أوسع، قادرة على خلق حياة أفضل للأجيال القادمة، مما جعل من أعضاء الحركة أدوات طوعية للجمهورية العربية المتحدة. ومن الجدير بالذكر أن القيادة القومية للحركة قامت بنقل مقر عملها الى دمشق مع أوائل العام 1958، كما وجدت نفسها في حالة شبه انسجام تام مع السياسات التي اتبعتها دولة الوحدة.

ويمكن اعتبار أواخر الخمسينات ذروة «القوميين العرب». اذ تمكنوا أثناءها من

الاعتماد على مساعدة ج.ع.م سواء في محاربتهم لحكومة شمعون الموالية للغرب في لبنان، أو في مواجهتهم للحكم القاسمي المدعوم من قبل الشيوعيين في العراق.

وبعد ثورة 14 يوليو (تموز) 1958 في العراق(*)، استطاعت الحركة ان تنجح في كسب عدد من الضباط العسكريين، مما زاد من اهتمام جمال عبد الناصر بنشاطات الحركة. والواقع ان هذا الاهتمام المتزايد بالحركة زاد من اهميتها. وأخذ جمال عبد الناصر يستقبل مبعوثي القيادة القومية للحركة بنفسه ويناقش معهم مختلف أبعاد النضال القومي العربي.

وخلاصة القول، ان «حركة القوميين العرب» انتهجت خلال هذه المرحلة، البرنامج الذي وضعته لجنتها التنفيذية في العام 1959. وكانت اللجنة التنفيذية للحركة قد أعلنت في برنامجها السياسي ذاك مجموعة من النقاط هي: الصراع ضد الشيوعيين المحليين والقوى الرجعية في الوطن العربي، التأكيد على سياسة الحياد الايجابي، دعم الثورة الجزائرية، التركيز على قضية الوحدة العربية، دعم الجمهورية العربية المتحدة على الصعيدين الداخلي والخارجي. ومما تجدر ملاحظته هنا، هو انه على الرغم من اعتبار الحركة نفسها قوة وحدوية على الساحة العربية، الا انها لم تفكر في امكانية قيام أية وحدة خارج نطاق ج.ع.م وذلك خشية ان تقود هذه الوحدة الى تحويل مركز القوة في المنطقة الى خارج اطار ج.ع.م ولذلك فقد دافعت عن استقلال الكويت في العام 1961، عندما أدعى الحكم القاسمي بأن الامارة المستقلة حديثاً (الكويت) هي جزء لا يتجزأ من العراق.

4 ـ المرحلة الرابعة (1961–1967)

شهدت هذه المرحلة المؤامرة على الوحدة بين مصر وسورية، كما شهدت دعوة جمال عبد الناصر لقيام الحركة العربية الواحدة، التي تحمس لها «القوميون العرب». ولان «حركة القوميين العرب» وجدت في جمال عبد الناصر قائد من نوع جديد، سارت على خطاه في كل معركة منذ العام 1955... كان من الطبيعي أن تستمر في انتهاج ذلك الخط عندما حاول عبد الناصر بناء نظام اقتصادي واجتماعي من خلال توسيعه نطاق قراراته «الاشتراكية» بحيث أصبحت تشمل الاقليم السوري في يوليو (تموز) 1961.

الا أن هذه القرارات وما تلاها من انفصال سورية عن ج.ع.م في سبتمبر (أيلول) من العام ذاته، تسببت في اثارة حوار جدي داخل الحركة. فمن جهة، قبلت «القيادة التقليدية» ـ ممثلة بالدكتور جورج حبش وهاني الهندي والدكتور وديع حداد ـ بالقرارات الاشتراكية ودافعت عنها ووافقت كذلك على الرأي القائل بأن مثل هذه القرارات يجب أن تتم بصورة سلمية ضمن اطار تحالف واسع بين القوى العاملة للشعب

* راجع الهامش رقم (3) من هذا البحث.

وكذا المثقفين والرأسماليين الوطنيين. ومن جهة أخرى، قبل محسن ابراهيم ـ رئيس تحرير مجلة «الحرية»(*) ـ مع مجموعة نشطة، وان كانت صغيرة، مكونة من شباب الجيل الجديد «للقوميين العرب» بالقرارات الاشتراكية من حيث المبدأ، ولكنهم تساءلوا عن امكانية تطبيق مثل هذه الاجراءات الحاسمة في غياب الحزب الاشتراكي.

وفي العام 1962 ـ وبعد الانفصال مباشرة ـ تم وضع برنامج جديد للحركة بتحريض من محسن ابراهيم، اعتمد الصراع الطبقي أساساً له. هذا وقد كانت القيادة التقليدية للحركة على استعداد للموافقة على اعادة النظر في برنامجها الأساسي لسببين: الأول، هو التجربة المرة لقيام وانهيار الجمهورية العربية المتحدة. أما الثاني، فكان تأثير الحوار الفكري الذي دار بين الناصريين والقوى الوحدوية الأخرى بعد الانفصال. وقد لعب عبد الناصر دوراً كبيراً في هذا المجال. اذ فتح بتقديمه الميثاق الوطني افاقاً جديدة في الفكر الاشتراكي العربي.

وعندما دعا عبد الناصر الى قيام الحركة العربية الواحدة (حركة قومية عربية واحدة تندمج فيها كافة القوى والحركات القومية في الوطن العربي)، كان من الطبيعي أن تسارع الحركة لارسال وفد الى القاهرة لمقابلة عبد الناصر وبحث الأمر معه. فقد نالت هذه الفكرة استحسان الحركة التي كانت تفكر في خطوط متشابهة. والواقع انه أثناء انعقاد المؤتمر القومي للحركة في أعقاب الانقلابين البعثيين في كل من سورية والعراق، رأت الحركة أن قضية توحيد القوى الثورية في الوطن العربي يجب أن تبحث مع عبد الناصر نفسه. وقد اتفق جمال عبد الناصر معهم في الرأي بأن الحركة القومية العربية في وضع مشتت وانه يجب اقامة تحالف (وحدة) بين القوى التقدمية. وسنحت الفرصة للتنفيذ عندما قام الانقلاب الناصري في العراق في 18 اكتوبر (تشرين الثاني) 1963 والذي أدى الى الاطاحة بحكم البعث.

وبالفعل قامت «حركة القوميين العرب» بالاشتراك مع ثلاثة منظمات اشتراكية هي (الحزب الاشتراكي العربي، وحركة الوحدويين الاشتراكيين، والوحدويون الاشتراكيون الديمقراطيون) بالاعلان عن حل تنظيماتها واندماجها في الاتحاد الاشتراكي العربي في العراق وذلك من 14 يوليو (تموز) 1964، كذلك كانت الحال في سورية أيضاً. فبعد خمسة أيام، أعلنت القوى الوحدوية في سورية (حركة القوميين العرب، وحركة الوحدويين الاشتراكيين، والجبهة العربية المتحدة، والاتحاد الاشتراكي العربي السوري) حل تنظيماتها واندماجها في الاتحاد الاشتراكي العربي في سورية. وفي الوقت نفسه، تكونت الجبهة القومية لتحرير اليمن الجنوبي، وحلت عدة تنظيمات نفسها

---

* في 4 يناير (كانون الثاني) 1960، صدر العدد الأول من مجلة «الحرية» الناطقة بلسان «حركة القوميين العرب». ومن هذا العدد أوضحت الحركة موقفها من القضايا العربية عامة قائلة: «اننا ايديولوجياً نعلنها حرباً على كل القوى المعادية لحركتنا القومية سواء كانوا موالين للشرق أو الغرب، اليمين أو اليسار».

للدخول في الجبهة الجديدة، والتي شكلت «حركة القوميين العرب» عمودها الفقري. وهذه التنظيمات هي (الجبهة الناصرية، والمنظمة الثورية لتحرير اليمن الجنوبي، ومنظمة القبائل، ومنظمة الضباط والجنود الأحرار، وجبهة اصلاح يافع، والجبهة القومية). وانضمت الى الجبهة فيما بعد كل من (الطليعة الثورية، والمنظمة السرية لليبرالي اليمن الجنوبي، وشباب وهران). هذا وقد وضعت «حركة القوميين العرب» نواتها الصلبة في الجمهورية العربية المتحدة في خدمة الاتحاد الاشتراكي العربي وتحت تصرف عبد الناصر كدليل على ايمانها بقيادته.

المهم، ان ذلك الوضع لم يستمر طويلاً. اذ ان «حركة القوميين العرب» كانت قد وجدت نفسها في تناقض مع مصلحة الدولة المصرية في العراق وفي سورية، وذلك حينما حدث الاحتكاك بينها وبين الاجهزة البيروقراطية المصرية (أجهزة الأمن القومي المصرية في الخارج). الأمر الذي دفعهم للانسلاخ عن الجسد الناصري أملاً في ابقاء علاقة مباشرة مع عبد الناصر فقط، أو مع الجناح اليساري التقدمي وسط الناصريين في مصر.

ولم يمض وقت طويل حتى أدرك كل من جمال عبد الناصر و«حركة القوميين العرب» ان مشروعهما المشترك قد وصل الى طريق مسدود. وفي يوليو (تموز) 1966، اجتمعت اللجنة التنفيذية للحركة وتوصلت من خلال تحليلها للحركة «الناصرية»، الى ضرورة التمييز بين القوى المختلفة بين «اليمين» المتمثل بوكلاء البيروقراطية البورجوازية وطبقتهم وامتداداتهم التنظيمية في الأقطار العربية، وبين «اليسار» المتمثل بالعناصر والقوى التقدمية الموجودة ضمن الخط الرئيسي «للناصرية». وقد دعت اللجنة التنفيذية «اليسار الناصري» الى تأكيد استقلاله الفكري والسياسي والتنظيمي بغية تجنب هيمنة «اليمين» عليه. وعلى أية حال، فقد وصلت العلاقة بين «حركة القوميين العرب» وبين عبد الناصر الى حد متدهور جداً وذلك مع حلول العام 1967.

2 ـ المرحلة الخامسة (1967 وما بعدها)

أدت هزيمة يونيو (حزيران) 1967 الى تغييرات هائلة في الوطن العربي. وقد كان من الطبيعي ان تشكل تلك الهزيمة نقطة تحول في حياة «حركة القوميين العرب» التي طالما كان مبرر وجودها هو قضية فلسطين بالدرجة الأولى. وقد وجدت الحركة نفسها خلال عام 1967 وبعد الهزيمة في نقد مباشر لعبد الناصر بالذات. وهكذا بدأوا مع عبد الناصر عام 1955 من أجل فلسطين، ثم تركوه بسبب حرب خاسرة من أجل فلسطين.

والواقع انهم كانوا بذلك انما يتركون عمراً ليبدأوا من جديد بعد عدة مؤتمرات عقدها قادة الحركة، أو بعضهم، ليعتبروا حركتهم مجرد حركة «بورجوازية صغيرة» آلت الى السقوط. وخلال تلك المؤتمرات التي تمت في أعقاب الحرب العربية ـ الاسرائيلية

عام 1967، تم بحث وتحليل الأسباب التي أدت الى هزيمة الجيوش العربية. وقد كانت الحصيلة هى الطلاق الكامل مع الناصرية، والدعوة الى استبدال «الناصرية» ببداية جديدة من شأنها أن تغير «حركة القوميين العرب» من منظمة شبه بورجوازية الى حزب ماركسي ـ لينيني. وخلال السنوات الأربع التالية (1967–1971) ظهر اليسار كقوة مسيطرة على الحركة، وقام بمحاولة التوفيق بين الماركسية ـ اللينينية والظروف الموضوعية الملموسة في الوطن العربي مما نتج عنه تحول الحركة الى مجموعة من التنظيمات الماركسية المتفرقة[26].

تلك كانت هي حصيلة الممارسات السياسية «لحركة القوميين العرب» في طورها الثاني (الطور الناصري). عرضناها باختصار. واوضحنا، بإختصار أيضاً، ارتباطها بثورة 13 يوليو (تموز) 1952 وقائدها عبد الناصر، وكذا تأثير الثورة على غايات ووسائل الحركة في تلك المرحلة.

فما هي مجموعة النتائج التي يمكن الخروج بها من هذا العرض وذلك الايضاح؟

أولاً: تطورت «حركة القوميين العرب» خلال تلك المرحلة من مجموعة صغيرة من الشباب الثوري المتطلع نحو القيام بدور في الحركة القومية العربية، الى حزب سياسي ناضج فكراً وحركة. وقد ساهمت عدة قوى سياسية واجتماعية عاملة في الساحة العربية الى احداث هذه التغييرات الجذرية في حياة الحركة وذلك بشكل أو بأخر. ولكن تجربة ثورة 23 يوليو (تموز) 1952 والعلاقة الخاصة التي نشأت بين قيادة الحركة وبين جمال عبد الناصر نفسه، كانت أهم العوامل التي أدت الى أحداث هذا التغيير في مفاهيم وأهداف الحركة.

ثانياً: على الرغم من أن الثورة «الناصرية» قامت بغرس أفكارها التقدمية والاشتراكية في الواقع العربي بصفة عامة وفي «حركة القوميين العرب» على وجه الخصوص، والذي بدا واضحاً من خلال مسيرة الحركة في تلك المرحلة... وعلى الرغم من أن الحركة قد واتتها الفرصة للالتحام بجمال عبد الناصر بعد انقلاب القيادة البعثية عليه، اذ حظيت الحركة بما لم يحظ به «البعث» من مساعدات ودعم... الا ان قيادة الحركة تولت بمنتهى «الغباء القيادي» تكرار تجربة «البعث» مع عبد الناصر. فكما حدث في «البعث» بدأ ولاء القواعد يتجه الى القاهرة. وبدأ القادة يستجدون ولاء القواعد

26 ـ حول «حركة القوميين العرب» خلال «الطور الناصري» يمكن مراجعة كل من:
باسل الكبيسي، مصدر سابق، ص 91–114.
أيضاً، محسن ابراهيم، مصدر سابق، ص 77 وما بعدها.
أيضاً، سامي ذبيان، مصدر سابق، ص 213 وما بعدها.

بقدر ما يحققونه أو يدعونه من اتصال أو تمثيل لجمال عبد الناصر. وكما فعلت قيادة «البعث»، حاولت قيادة «حركة القوميين العرب» احتواء عبد الناصر. كل الفرق ان «البعث» (القيادة) اراد أن يحتويه تنظيمياً عن طريق لجنة مشتركة «بعثية ـ ناصرية» اقترحها ميشيل عفلق في العام 1959، تتولى قيادة الاتحاد القومي والدولة. أما قيادة الحركة فحاولت أن تحتويه فكرياً.

ثالثاً: في اطار ذلك، كانت كتابات القيادة في مجلة «الحرية»، وعلى مدى عامين متواصلين، عبارة عن ملاحقة لما يقول جمال عبد الناصر لمحاولة تنظيره. ولم تكن الكفاءة الفكرية لتلك القيادة قادرة لا على الملاحقة ولا على التنظير. فلم تفعل شيئاً الا أن تقدم لاعضائها وقواعدها أكبر مجموعة من الأفكار الملفقة. ولم يكن ذلك كله إجتهاداً فكرياً حتى ولو كان خاطئاً، بل كان انتهازية فكرية. لقد كان هم القيادة أن تحتفظ بمواقعها القيادية، وكانت ـ ممثلة في محسن ابراهيم ـ تعرض نفسها اسبوعاً وراء أسبوع عرضاً رخيصاً على صفحات مجلة «الحرية»[27]... لتثبت لجمال عبد الناصر انها تستطيع أن تكون «سوسولوف» الناصرية. ولعل محسن ابراهيم بالذات كان يحلم بهذا الموقع في قصر القبة ووراءه جورج حبش، بينما بقي هاني الهندي منتظراً ليعرف هل ينجح رفيقاه. ولما لم ينجحا، انقلبت القيادة على جمال عبد الناصر. وبدأت احلام اليسار العربي والماركسية العربية التي أدت الى خروج القيادة تماماً عن الخط القومي[28].

رابعاً: على الرغم من حماس الحركة وايمانها «بالحركة العربية الواحدة» التي دعا اليها عبد الناصر، إلا انها لم تستطع أن تتجاوز الواقع الاقليمي في الوطن العربي. وبدلاً من أن تساهم في بناء «الحركة العربية الواحدة»، قسمت نفسها واندمجت مع مجموعة من المنظمات الاقليمية، لتتحول بذلك الى مجموعة جديدة من المنظمات الاقليمية الجديدة عبارة عن الاتحاد الاشتراكي العربي في العراق، والاتحاد الاشتراكي العربي في سورية، والجبهة القومية لتحرير اليمن الجنوبي، وغيرها.

خامساً: بدلاً من أن تتوصل «حركة القوميين العرب»، من خلال مجموعة المؤتمرات التي عقدتها بعد هزيمة يونيو (حزيران) 1967، الى الأسباب «الحقيقية» للهزيمة... وصلت الى ادانة «الناصرية» باعتبارها «حركة بورجوازية صغيرة». وقد تفتق عن ذلك

27 ـ نشرت مقالات محسن ابراهيم فيما بعد في كتابين: الأول، «في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي»، (بيروت: دار الفجر الجديد، 1962). أما الثاني، «مناقشات حول نظرية العمل الثوري»، (بيروت: دار الفجر الجديد، 1963).

28 ـ راجع: د. عصمت سيف الدولة، «الطريق الى الوحدة العربية»، (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1974)، الجزء الثاني، ص 257.

ان دعت تلك المؤتمرات الى بداية جديدة لتحويل الحركة الى حزب ماركسي ـ لينيني، وفي سبيل هذا قامت الحركة بالتوفيق بين الماركسية ـ اللينينية وبين الظروف الموضوعية الملموسة في الوطن العربي. ولمحة سريعة على «حركة القوميين العرب» وما آلت اليه من تنظيمات ماركسية مبعثرة وهزيلة ـ خلال طورها الثالث ـ لهي خير اجابة على السؤال: هل نجحت الحركة في ذلك أم لا؟ وعلى أية حال، فمن المألوف جداً في وطننا العربي أن تلام «الاشتراكية العربية»، وليست كفاءة «الجيوش العربية» على هزيمة يونيو (حزيران) 1967.

● **ثالثاً: الحركة خلال طور التفتت والانقسام (الطور الماركسي)**

في تحليله لمسيرة «حركة القوميين العرب»، يعترف محسن ابراهيم، وهو أحد قادة الحركة وعضو من أعضائها البارزين، بأن «القوميون العرب في لبنان، ظلوا يمثلون على امتداد فترة الخمسينات الجناح اليميني في الحركة القومية العربية وأكثر حلقاتها ضعفاً وتخلفاً وخضوعاً لقيادة البورجوازية وسقوطاً في ايديولوجية النظام الطائفية»[29].

فماذا حدث بعد ذلك؟

لقد كان تاريخ الحركة في لبنان خصوصاً من تاريخ الحركة ككل، لقاء مع عبد الناصر، اقتراب من اليسار، ثم مع العام 1967 تفجرت أزمتها مع التيار «الناصري» وتبين أن هذه الأزمة مصيرية. وأمام تلك الأزمة، تشكلت مع مطلع العام 1967 لجنة تحضيرية لمؤتمر قومي لبحث الوضع. وقد ضمت هذه اللجنة جورج حبش وهاني الهندي ونايف حواتمه ومحمد كشلي ومحسن ابراهيم. ولم تتوصل تلك اللجنة الى شيء. كما انها فوجئت بهزيمة يونيو (حزيران) 1967، ووقعت في تخبط نظري وسياسي. وأدى ذلك التخبط الى موقفين سياسيين داخل الحركة: الموقف الأول، حمله المقال الصادر في مجلة «الحرية» بعد أسبوع من الهزيمة تحت عنوان «كلا لم يخطىء عبد الناصر، ولم يهزم العرب». وكان المقال يجسد وجهة نظر محسن ابراهيم في الفكر الاشتراكي من حيث أن ذلك الفكر لم يعد لديه ما يعطيه في اللحظات الحرجة والتاريخية سوى شحنات من المكابرة العاطفية والمواقف الديماجوجية التخديرية. أما الموقف الثاني، فقد حمله اقتراح يدعو الى الاتصال بالأنظمة التقدمية العربية لاقناعها بأحداث تغيير جذري في بنيتها كي تستطيع الرد على الهزيمة بسرعة. وقد كان هذا الاقتراح يعني بدوره انه لم يعد باستطاعة ذلك الفكر الاشتراكي أن يعطي سوى الأوهام[30].

29 ـ محسن ابراهيم، «لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين؟»، مصدر سابق، ص 43.

30 ـ المصدر السابق، ص 80-81.

أمام ذلك الارتداد السريع في الفكر والايديولوجية، انشقت «حركة القوميين العرب» الى فريقين، إلتزم كل منهما بالماركسية ـ اللينينية (!). بذلك دخلت الحركة في الطور الماركسي مع أواخر الستينات وبداية السبعينات.

1 ـ الفريق الأول: منظمة العمل الشيوعي

كانت «منظمة العمل الشيوعي» حصيلة اندماج تنظيم «لبنان الاشتراكي» ومنظمة «الاشتراكيين اللبنانيين»، والتي التزم طرفاها بالماركسية من منطلق الارتداد على الفكر القومي العربي بصفة عامة. ويبدو أن ما أصاب الفكر والنضال القوميين العربيين في الستينات قد سبب مثل هذه الردة عنه، أو المغادرة له الى الماركسية. وهذا ما جمع بين طرفي المنظمة فيما أسمياه «اندماجاً».

وقد ولدت «منظمة الاشتراكيين اللبنانيين» بقيادة محسن ابراهيم بعد أن عقدت اللجنة التنفيذية «لحركة القوميين العرب» في لبنان اجتماعاً ضم ممثلي اليسار في قيادات الفروع كلها، وصدر عنه بيان مركزي شامل اعتبر خطوة» حاسمة خطاها اليسار على طريق انفصاله النهائي عن الحركة. وقد حمل بيان اعلان المنظمة الوليدة تاريخ 10 فبراير (شباط) 1969. أما تنظيم «لبنان الاشتراكي» فمن المعروف انه كان قد نشأ في منتصف الستينات. وكان عبارة عن حلقة مثقفين كان بعضهم في حزب «البعث» سابقاً. وقد توصلت تلك الجماعة الى تبني الماركسية من منطلق الارتداد على الفكر القومي العربي بصفة عامة وعلى فكر «البعث» بصفة خاصة.

والواقع ان «لبنان الاشتراكي» كان تنظمياً غنياً بالكوادر من المثقفين النظريين ـ بينما كانت «منظمة الاشتراكيين اللبنانيين» ذات اتساع شعبي وتملك مجلة أسبوعية (الحرية) يمكن أن تكون اطلالة مناسبة على الجماهير، وهي بالتالي أفضل من نشرة سرية (صوت الشعب) التي كانت لتنظيم «لبنان الاشتراكي». ويبدو أن هذا التنظيم فشل جماهيرياً فراح يلتقي مع المنظمة التي كانت تشعر بحاجتها الى «اللبننة». وفي مايو (أيار) 1970 حدث اللقاء، واندمجت «منظمة الاشتراكيين اللبنانيين» مع تنظيم «لبنان الاشتراكي» وكانت النتيجة هي «منظمة العمل الشيوعي» التي عقدت مؤتمرها الأول في مايو (أيار) 1971.

لكن هذا الالتقاء (الاندماج) ظل جمعاً و إلصاقاً. الأمر الذي أورث التناقضات في جسم المنظمة الجديدة. فتوالت فيها الانشقاقات. وكان أبرزها انشقاق «القطاع العمالي»، وانشقاق «جماعة نشرة المناضل»، وانشقاق «جماعة أخرى لم يستطع انضمام لبنان الاشتراكي... لبننتها». وقد رأى المنشقون ـ كالعادة دائماً في مثل تلك الحالات ـ ان أزمة «منظمة العمل الشيوعي» هي في تكوينها كتنظيم من المثقفين البورجوازيين

الصغار. ويأخذ عليها آخرون من المنشقين تحالفها مع باقي الأحزاب اللبنانية في جبهة الأحزاب الذي أصبح تحالفاً محكوماً بأمزجة ذاتية.

هذه هي «منظمة العمل الشيوعي» من نشوئها وسط التغيرات التي أصابت مسيرة «حركة القوميين العرب». وعندما امتلكت استقلاليتها وذاتيتها ـ لبنانياً ـ وجدت كغيرها من الأحزاب اليسارية ان العمل السياسي في لبنان يمكن أن يتم ديمقراطياً في اتجاه التغيير. ولم تتمكن تلك الانشقاقات من أن توجد وجوداً مستقلاً، بل بقيت المنظمة أكثر قدرة على التعاطي مع الواقع السياسي اللبناني. واتضحت تلك القدرة أكثر من خلال الحرب اللبنانية[31]. والواقع أن «منظمة العمل الشيوعي» استفادت خلال الحرب من المعادلات التي سادت صفوف الحركة الوطنية، وخاصة تجربة بعض قادتها في العمل الجبهوي منذ الستينات... وبالذات مع كمال جنبلاط... كما أن وضع الحزب الشيوعي اللبناني قبل الحرب وخلالها، ترك مجالاً للمنظمة كي تلعب دوراً مميزاً خلال الحرب.

الا أن تلك الخلفية التاريخية كلها لا تقدم «منظمة العمل الشيوعي» ذات خصوصية في أسلوب النضال، وبالذات في اعتماد النضال المسلح أسلوباً في العمل. ولكن، وعلى الرغم من ذلك، فقد وجدت المنظمة نفسها تقاتل كفصيل في اطار «الحركة الوطنية اللبنانية» لصد الهجمة التي شنها اليمين وبقايا السلطة وحلفاؤهما. وقد لعبت المنظمة دوراً بارزاً في هذه الحرب، الأمر الذي مكن امينها العام (محسن ابراهيم) من أن يكون الأمين العام التنفيذي للمكتب السياسي المركزي للحركة الوطنية اللبنانية[32].

2 ـ الفريق الثاني: حزب العمل الاشتراكي العربي

انبثق «حزب العمل»، كحزب ماركسي ـ لينيني، من رحم التغيرات والصراعات داخل «حركة القوميين العرب». والتي كانت تتم في معظمها في اتجاه اليسار. الا أن الحزب حاول أن يظل داخل الاطار القومي. فكان ينظر لكل قطر عربي في اطار الوطن العربي ككل، مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف الموضوعية في كل قطر، وتأثيرها على النضال في هذا القطر أو ذاك. وعلى الرغم من أن الحزب قد اعتمد في انطلاقه على خلايا الحركة وكادراتها في كل قطر، الا انه حاول أن يطوّر من نفسه في معظم الأقطار العربية في سبيل تجاوز تلك الخلايا.

والواقع أن «حزب العمل الاشتراكي العربي» هو حصيلة التحول الايديولوجي لحركة القوميين العرب» والتي نتج عنها: «الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين»، و«الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (القيادة العامة)»، و«الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين» و«منظمة العمل الشيوعي» و«حزب العمل الاشتراكي العربي». وتعود تلك

31 ـ سامي ذبيان، المصدر السابق، ص 217-221.

32 ـ المصدر السابق، ص 222-223.

الصيغة التي كان ينظر بها «حزب العمل» الى الظروف الموضوعية للوطن العربي، الى الاجتماع الذي عقدته «القيادة المركزية العربية المؤقتة» (ق.م.ع.م) في مايو (أيار) 1969، والتي تولت تصفية تركة «حركة القوميين العرب» تمهيداً لتوظيفها في «حزب العمل». ولذا كرست عمل منظمات الحركة تحت اسم الحزب.

والمثير حقاً، ان (ق.م.ع.م) قد ربطت بين قيام «حزب العمل الاشتراكي العربي» وبين ضرورة قيام «الحزب الشيوعي العربي الموحد». فنراها تقول في أحد التقارير السياسية للحزب: «ان الحديث عن حزب العمل الاشتراكي العربي، وعن مبررات نشوئه، يرتبط بوعينا بالحديث عن الحزب الشيوعي العربي الموحد، الذي تتحقق بقيامه الوحدة السياسية والنضالية والتنظيمية للطبقة العاملة العربية... فهو يمثل البديل لكل الفصائل الماركسية ـ اللينينية في كل قطر عربي... وحزبنا جزء لا يتجزأ من الحزب الشيوعي العربي الموحد»[33].

وكما دخلت «منظمة العمل الشيوعي» الحرب اللبنانية، فقد دخلها «حزب العمل» من بدايتها[*]. كما شارك في معظم جولاتها. واستند في ذلك الى تبنيه لخط العنف الثوري في مواجهة السلطة واليمين الفاشي لرد الهجمة المسلحة على المقاومة الفلسطينية والحركة الوطنية. وقد كان ذلك نتيجة لسببين: الأول، تأكيد المؤتمر الوطني للحزب، والمنعقد في الفترة 12–14 أغسطس (آب) 1972، على أسلوب العنف الثوري المستند الى الكفاح المسلح بإعتباره الأسلوب النضالي الرئيسي القادر على تحقيق الانتصار الحاسم. فهو، كما يرى التقرير السياسي للمؤتمر، الأسلوب الأقدر على تحقيق الثورة اللبنانية، وبدونه فإن كافة الأساليب النضالية الأخرى (المطلبية السياسية السرية والعلنية)، تبقى كلها أساليب هامشية عاجزة عن الصمود بوجه الخصوم، فضلاً عن عجزها عن مجابهتهم وتحقيق الانتصار عليهم.

أما السبب الثاني، فهو علاقة «حزب العمل الاشتراكي العربي» الوثيقة «بالجبهة الشعبية لتحرير فلسطين». فالجبهة هي فرع الحزب في الساحة الفلسطينية، كما أن لها دوراً أساسياً في تشكيل الحزب ونموّه وبلورة مواقفه وبناء قدراته العسكرية. وقد ساعدت الجبهة في تدريب أعضاء الحزب وتوفير السلاح اللازم لهم. وعندما دخل الحزب الحرب اللبنانية، كان قد استكمل بناؤه الداخلي، وأصبحت لديه تجربة نضالية، خاصة وانه شارك في أعمال دفاعية في جنوب لبنان.

الا أن الحزب، وعلى الرغم من اطروحاته النظرية بشأن أسلوب النضال، واعتماده «العنف الثوري المسلح»، لم يستطع أن يكون في مستوى تلك الاطروحات على صعيد

---

33 ـ دراسة صدرت عن اجتماع يونيو (حزيران) 1971 لـ(ق.م.ع.م)... «التقرير السياسي للحزب».
راجع: سامي ذبيان، المصدر السابق، ص 225–226.

* تعتبر بداية الأحداث (حادثة عين الرمانة) في 13 أبريل (نيسان) 1975.

الممارسة العملية، وبقي محكوماً بعدد أعضاؤه غير الكافي لممارسة القتال الدفاعي والهجومي الذي طرحه الحزب. لذلك اتبع الحزب في نضاله المسلح خلال الحرب الصيغة التنظيمية. فتواجد حيث يتواجد تنظيمياً، مؤكداً بذلك مبدأ «كل حزبي مقاتل». ولم تكن هناك قوات ميليشيا تقاتل مع الحزب، وانما جرى تسليح بعض اللجان في أحياء بيروت بقصد الحمايات المحلية. من هنا، لم يستطع الحزب سوى تنفيذ معركة «الثغرة» دون غيرها[34].

تلك كانت هي حصيلة الممارسات السياسية والنظرية «لحركة القوميين العرب» خلال طورها الثالث (الطور الماركسي). وقد تبين لنا من خلال ذلك ما حدث للحركة من تقلب شديد في الخط السياسي والنهج العقائدي. انه الانتقال من النقيض الى النقيض، أحياناً على مستوى الفكر وأحياناً أخرى على مستوى الخط السياسي، من لحظة تأييد غير مشروط للناصرية الى لحظة رفض شبه كامل لها، ومن لحظة رفض شبه أعمى للماركسية الى لحظة الارتماء في أحضانها.

لقد تخلى «القوميون العرب» عن كافة فرضيات وبناء الايديولوجية القومية في أعقاب هزيمة يونيو (حزيران) 1967، وهيأوا أنفسهم ليبدأوا من جديد. ومن المهم ملاحظته هنا أن هذا البحث الذاتي لم يأت بصورة مفاجئة في أعقاب الهزيمة، فقد سبق وان أشرت الى الصراع الايديولوجي الذي انفجر في صفوف الحركة منذ العام 1962. وعلى أية حال، فقد زادت هزيمة العرب في العام 1967 من حدة الأزمة الايديولوجية واعطتها فرصة للظهور على السطح بشكل حاد، كما يمكننا أن نلاحظ أيضاً ذلك الأمر الغريب، وهو إلتزام كافة المجموعات المنشقة عن المجموعة الأم، للماركسية اللينينية، ومع ذلك، أو على الرغم من ذلك، تفرقت الى مجموعات هزيلة ضعيفة على الرغم من التزامها جميعاً لنفس الخط الايديولوجي.

نحن اذن أمام ظاهرة هي جد شاذة وغريبة. حركة سياسية، حزب سياسي يبدأ بشكل فينتهي باخر... يبدأ من منطلقات قومية عربية (ليبرالية) الى منطلقات اشتراكية عربية (ناصرية)، حتى يصل في نهاية المطاف الى الماركسية ـ اللينينية. انها ظاهرة تستحق النقاش كثيراً.

لقد كانت الأحزاب العربية بصفة عامة و«حركة القوميين العرب» بصفة خاصة... أحزاباً «نخبوية»، أي تعتمد على النخبة السياسية، وخاصة بالمقارنة مع الفكر الليبرالي المقلد للغرب، ومع الحركة الوطنية العامة المزامنة لهذه الأحزاب. ولقد كان لدى «حركة القوميين العرب» ـ كفكر وكقيادة لا كحركة ـ في وقت من الأوقات طابع جماهيري يتيح

---

34 ـ تمت العملية صباح الثلاثاء 28 اكتوبر (تشرين الأول) 1975. ومن المعروف أن أكثر من فئة وطنية وتقدمية كانت قد نسبت معركة «الثغرة» الى نفسها.

راجع: سامي ذبيان، المصدر السابق، ص 229-330.

لها أن تخرج من تلك النخبوية. ولكنها لم تستطع. أن تلك النخبوية تؤدي بنا الى نقطة مركزية سواء في الحركة أو في أحزاب أخرى. تلك النقطة التي كانت، وما تزال، شائكة في الحركات السياسية العربية. انها ليست الخلافات بين هذه الحركات. ولكنها في داخل كل حركة. وما نعنيه هو مدى «ديمقراطية» هذه الحركات. ان الديمقراطية التي نعنيها هنا، هي ديمقراطية في المحتوى، أي الاعتراف بأنه لا يوجد شخص أو أشخاص يعرفون الحقيقة كاملة. ولذا فهناك اتفاق على انه توجد فئة أو تيار يعبر عنه بمجموعة من الأحداث والناس. انما في الغالب، نجد في وطننا العربي، ولغياب الديمقراطية، ان الكثيرين ينساقون وراء تفسير رئيس الحركة أو الحزب.

والواقع ان ذلك هو ما حدث فعلاً. اذ كشفت أحداث يونيو (حزيران) 1967 عن وجود صلة بين اسرائيل والاستعمار والقوى الرجعية. ومن هنا كانت محاولة «القوميون العرب» شن حرب تحرير طويلة الأمد، مستفيدين في ذلك، أو هكذا اعتقدوا، من مبادىء «ماو» و«جياب» و«جيفارا». وبسبب كون الفكر الماركسي ـ اللينيني هو مصدر تلك الاستفادة، اعتنقت المجموعات التي تفرعت عن «حركة القوميين العرب» بصورة متزايدة الماركسية على انها السلاح الايديولوجي القادر على تحدي العدو. وقد وجدوا من كوبا وفيتنام المثل الأعلى على كيفية نجاح شعب تام في مواجهة التفوق التكنولوجي والجبروت العسكري لدولة كبرى.

اننا لن نذهب الى ما يذهب اليه البعض من اتهام الحركة وقادتها بالانتهازية الفكرية. فعندما يكون هناك حزب سياسي يريد أن يكسب الجماهير ويقود حركة المجتمع، لا يكون لديه مانع من تغيير نظرته الايديولوجية وأفكاره لكي تكون في كل مرحلة مناسبة لوعي الجماهير في تلك الظروف. هذا يعني الانتهازية الفكرية وعدم الجدية والاخلاص والانتقال من موقف الى موقف آخر لتعزيز مكانته. لن نذهب الى ذلك لسببين:

السبب الأول، هو ان تطور الحركة حين أصبحت حركة ناصرية ليس تقلباً، وانما هو تطور منطقي وسليم، ولا يخرج عن الاتجاه الأساسي، ويجب أن يسجل باعتباره احدى مآثر «حركة القوميين العرب»، وذلك حين تفهم الحركة الناصرية في اطارها التاريخي باعتبارها حركة قادت النضال القومي للأمة العربية، وخاضت المعارك البطولية ضد الصهيونية والامبريالية وعملائها.

السبب الثاني، هو ان التغيير الأخير الذي صفى الاتجاه القومي الأساسي، ثم الناصري، وعمد الى تغيير طبيعة الحركة وتحويلها الى حركات اقليمية (ماركسية ـ لينينية)، لم يكن بالتغير في الاتجاه الصحيح. وقد أثبتت التجربة أن تلك الخطوة هي التي لم تكن بالاتجاه السليم، لأنها افقدت «حركة القوميين العرب» زخمها القومي، ولم تستطع أن تنقذها الى مواقع جديدة. ان الخلل هنا أن لم يكن له علاقة بالماركسية ـ

اللينينية في حد ذاتها وبصورة مباشرة، فقد كان في التخلي عن قضية الوحدة العربية.

والواقع الذي لا يقبل الشك، اننا لو أخذنا مثلاً يوم الانفصال في سبتمبر (أيلول) 1961، فقد كان عبد الناصر ـ الذي يقال عنه انه قومي بورجوازي ـ أكثر راديكالية، وأكثر معادة للامبريالية من «الحزب الشيوعي السوري» الذي صفق لعملية الانفصال التي قامت بها الامبريالية والصهيونية. من هذا المعنى، ليس كافياً أن نشك في ايديولوجيتنا لكي نجعل من الماركسية غطاء لنا، يعمينا عن حاجات المجتمع. اذ أن أية محاولة لرفع شعارات التحرر من الامبريالية وتحرير فلسطين، والوحدة العربية، والاستقلالية القومية الى مرتبة ثانية وثالثة تحت دعوى أولوية الصراع الطبقي، لا تشكل في ظروف بلادنا خطوة الى الأمام وانما خطوة الى الخلف.

اذن...

هل الماركسية هي خطوة الى الأمام... أم هي خطوة الى الخلف؟

غير أن هذا الحديث نرجو أن يكون قادماً... وأنا فيه لمجتهدون.

المحتويات

قراءات في نقد الفكر الوحدوي:

شركة انترجراف ـ إحدى مؤسسات الشركة العربية الليبية للاستثمارات الخارجية
INTERGRAF S.p.A. - ROMA - Tel. 91.06.010

الليبرالية

(المذهب الحر أو التحررية... Le Libéralisme)

الليبرالية فلسفة ومنهج ومذاهب عدة . فيها نلتقي بتلك العلاقة
التي نصادفها كثيراً فيما يدور من
حديث حول نظرية تغيير الواقع العربي. تلك العلاقة التي نعني بها «الرابطة»
بين الفلسفة كفهم معين للوجود بما فيه الواقع العربي، والمنهج كمعرفة لقوانين تغيير ذلك
الواقع، والنظرية كتحديد لمنطلق التغيير وغايته وأسلوبه.
تلك الرابطة التي يعنيها المتحدثون عادة عندما يتكلمون عن ضرورة أن
تكون للثورة العربية نظرية «متكاملة».
فهل هي كذلك؟
لكي نجيب على هذا التساؤل، ينبغي أن نعرف
شيئاً عن نشأة الليبرالية وتطورها، وما هو الأساس العلمي (المنهج) الذي اعتمدت
عليه في ذلك التطور. وذلك بالقدر الذي يكفي
لمعرفة عم يدور الحديث.
ولنرى ان كانت الممارسة الليبرالية ذاتها تمدنا
بعناصر الجواب على ما نريد.
الليبرالية هي وليدة الثورة العلمية في القرنين السادس عشر
والسابع عشر، والتي كانت مقدمة للثورة الصناعية في أوروبا.
وقد كان لتلك الثورة (العلمية)
أثر كبير على النظرة تجاه الطبيعة على ضوء ما وفرته من معرفة
علمية وفيرة عنها، واستطاعت من خلال ذلك التقدم العلمي والصناعي، ان تدرك
امكانية السيطرة على الطبيعة عن طريق معرفة
القوانين «الطبيعية» التي تحكمها وتحدد مسارها وتغيرها.

محسن يوسف اللويشي



منشورات
المجلس القومي للثقافة العربية

السعر 35 درهما مغربيا أو ما يعادلها